후설 현상학에 있어서 반성의 의미와 역할

박 인 철

목 차

1. 서 론
2. 후설의 반성 개념과 그 특성
   1) 반성의 의미와 근본 성격
   2) 반성의 대상으로서의 체험과 이에 대한 반성적 인식의 가능성
   3) 반성 작용의 유형과 구조
   4) 본질 직관으로서의 반성
3. 후설의 반성 개념에 대한 일반적 비판과 대립적 견해들
   1) 와트의 입장
   2) 나토로프의 입장
   3) 딜타이의 입장
4. 후설의 논박과 반성적 인식의 타당성에 대한 근거
   1) 와트의 비판에 대한 논박
   2) 반성적 인식의 타당성에 대한 근거
      가) 내적 시간의식의 분석에 근거한 반성적 인식의 타당성
      나) 본질 직관으로서의 반성적 인식의 타당성
      다) 고차적 반성과 순수자아에 대한 반성적 인식의 타당성
5. 결 론

1. 서 론

후설의 현상학은 단적으로 '의식 체험에 관한 본질학'으로 특징지어질 수 있다. 이 때 이러한 의식 체험을 주제화하고 탐구하기 위해서는 일단 의식 체험 자체를 타당하게 파악할 수 있는 방법이 필요하다. 그런데 후설의 방법론의 기본 원칙은 "방법은 결코 외부로부터 어떤 한 영역에로 이끌어 지거나 이끌어 질 수 있는 어떤 것이 아니다."(『이념들 I』[1], 161

[1] 이는 K.Schuhmann에 의해 새로 편집되어 1976년에 나온 판임.

쪽)라는 데에 있다. 따라서 체험의 고유한 속성을 전혀 고려하지 않은 채 귀납, 추론등의 일반적인 방법을 여기에 무차별적으로 적용하는 것은 결코 올바른 방법론적 태도가 될 수 없다. 후설은 "모든 유형의 존재는 본질적으로 그 나름의 소여방식(Gegebenheitsweise)과 이와 더불어 그것에 대한 인식방법의 방식을 지니고 있다."(『이념들 Ⅰ』, 176쪽)는 기본 신념하에 의식 체험의 파악에 있어서도 그것에 가장 적합하고 타당한 방법이 존재한다고 보고 있다. 이러한 관점하에서 후설이 의식 체험에 대한 타당한 그리고 유일한 인식 방법으로서 제시한 것이 바로 '반성'(Reflexion)이다.[2] 후설에 있어서 의식과 의식 내용은 본질적으로 오직 반성을 통해서만 인식이 가능하다.(『이념들 Ⅰ』, 175쪽 참조.)

사실상 이 반성은 현상학이 근본적으로 의식 체험을 그 핵심적 대상으로 삼고 있는 한에서, 현상학에 있어서 대단히 중요한 방법론적 의미를 지니게 된다. 후설의 주장대로 의식 영역이 오직 반성을 통해서만 제대로 파악되는 것이라면, 반성의 수행 능력은 곧 현상학 일반의 가능성과 직결되어 있는 것이다. 이러한 사실은 후설이 "현상학적 방법은 전적으로 반성의 작용 속에서 진행된다."(『이념들 Ⅰ』, 162쪽)고 말하고 있는 점에서 잘 나타난다. 그러므로 반성이 어떠한 의미와 성격을 지니느냐에 따라 현상학 전체의 위상이 달라질 수도 있다. 후설 현상학에 있어서 반성은 이토록 핵심적인 위치를 차지하고 있는 것이다.[3] 그런데 여기서 촛점이 되는 것은 바로 반성의 인식 능력과 그 타당성 여부이다. 반성이 타당한 인식 가치를 지니고 있지 않다면 사실상 반성 작용을 토대로 정립된 현상학의 정당성도 인정될 수 없음은 당연하다. 그것은 곧 '엄밀한 학으로서의 철학'의 이념을 추구하는 현상학이 그 근본 토대를 상실함과 동시에 불가피하게 좌초하게 됨을 의미한다. 그러므로 후설은 현상학 전체의 사활이 걸린 이 문제에 대해 매우 세밀한 고찰을 하고 있으며, 이를 현상학의 근본 문제로서 다루고 있다.

그러나 반성의 문제는 사실 후설에게만 한정된 문제가 아니라 전통적인 철학적 문제요, 또한 근래의 심리학의 주요한 주제이기도 하다. 즉 반성이 근본적으로 '자기 성찰'(Selbstbeobachtung)로서 이른바 '내성'(Introspektion)이라는 성격을 지니는 한에서 이것이 과연 타당한 인식적 가치를 지니는 가는 전통적으로 대단히 많은 논란을 불러 일으켰던 것이 사실이다.[4] 일반적으로 이 문제에 대해서는 서로 대립되는 두 입장이 팽팽히 맞서 있다.

---

2) 반성도 일종의 체험이므로 반성은 체험파악을 위해서는 최선의 방법이 될 수 있다. 또 이러한 반성적 방법이란 것은 체험의 영역 외부가 아닌 체험 자체의 존재방식으로부터 타당하게 이끌어진 것이라는 점에서 후설의 방법론의 기본 원칙에 그대로 부합하는 것이다.

3) 후설 현상학은 그 자체가 하나의 '보편적 반성'으로 간주될 수 있다. (K.Held, *Lebendige Gegenwart*, Den Haag, 1966, S.9 참조)

4) 후설도 반성에 대한 집중적인 논의가 이루어지는 『이념들 Ⅰ』의 한 절(79절)의 제목을 "현상학과 자기성찰(Selbstbeobachtung)의 어려움들"이라고 함으로써 자신이 말하는 반성이 전통적인 의미의 내성과 외견상 유사한 성격을 지니고 있음을 보여주고 있다. 그러나 지금 여기서 후설의 반성이 전통적인 내성과 구체적으로 어떻게 다른지 상세히 논의할 수는 없지만, 일단 후설의 반성은 철저한 태도변경(현상학적 환원)을 통해 이루어진다는 점, 그리고 뒤에서 자세히 논의될 본질 직관이라는 성격을 지닌다는 점에서 종래의 내성 개념과는 차이가 있다.

즉 자신에 대한 내적 인식이 반성(내성)을 통해 가능할 뿐더러 그 타당성을 보장받을 수 있다는 견해와, 도대체 내적 성찰이라는 것 자체가 무의미하며 따라서 그 인식 가치 또한 인정할 수 없다는 또 다른 견해가 바로 그것이다. 서양철학사 전체를 살펴 볼 때, 전통적으로 대개 전자의 입장이 강세를 보였던 것이 사실이다. 우리는 이러한 입장을 취하는 가장 대표적인 인물로서 데카르트를 들 수 있다. 그러나 근세 이후 후자의 입장 또한 강한 설득력을 지닌 채 점차 광범위한 지지를 얻어 왔다는 점도 부인할 수 없다. 여기서 후자의 입장의 핵심은 반성, 즉 자기관찰을 통해서는 본래 파악하려고 했던 대상(즉 체험)이 변화하므로 근본적으로 이에 대한 어떠한 타당한 인식도 가능하지 않다는 것이다. 그러므로 설령 이에 대해 인식을 했다 하더라도 그 인식의 신뢰성을 인정할 수 없다는 것이다. 전통적으로 이러한 입장의 대표자로서 우리는 꽁뜨를 들 수 있다.

위의 대립된 두 입장 중에서 후설이 어느 쪽에 속해 있는 지는 굳이 언급할 필요도 없을 것이다. 의식에 관한 학을 정립하려는 후설에게 있어서 이의 방법적 토대가 되는 반성의 인식적 가치를 부정한다는 것은 곧 현상학 자체를 거부하는 것과 마찬가지이다. 따라서 후설은 반성에 대해 거의 절대적이라 할 만치 확고한 신뢰를 갖고 있다. 즉 그는 반성적 인식의 타당성에 대해서는 추호의 의심도 갖고 있지 않다. 이러한 그의 단호한 입장은 어쩌면 당연한 것인지도 모르지만, 그러나 후설은 아무런 근거 없이 맹목적으로 자기 주장을 관철시키려 하는 것은 아니다. 그는 당시의, 자신에 대해 대립적이고 비판적인 견해에 대해 충분히 인지하고 있었으며, 따라서 이를 비판적으로 극복하지 않고서는 곧 현상학을 하나의 완결된 학으로서 정립할 수 없다는 사실을 잘 알고 있었다. 그러므로 후설에게 있어서는 반성의 인식적 가치를 부정하는 반대 측의 주장에 맞서 어떻게 자신의 입장을 정당화할 수 있느냐가 하나의 중요한 과제로 부각된다. 이 문제를 그는 그의 주저인 『이념들 Ⅰ』에서 비교적 상세히 다루고 있다. 여기서 후설은 반대 측의 대표자로서 당시의 심리학자인 와트(Watt)를 예로 들어, 그의 견해를 직접 인용까지 해 가면서 그의 주장이 잘 못되었음을 지적하고 있다. 이를 통해 후설은 반성의 인식적 가치를 부정하는 측의 주장을 근본적으로 비판하고 있을 뿐만 아니라 구체적으로 자신의 주장의 근거, 즉 반성적 인식의 타당성의 근거는 어디에 있는 지를 나름대로 밝히고 있다.

본 글의 촛점은 바로 여기에 있다. 즉 후설이 반성과 관련해 자신에 대해 가해질 수 있는 일반적 비판을 어떤 식으로 극복하고 따라서 자신의 입장을 어느 정도까지 정당화시킬 수 있는 가를 살펴 보는 것이 바로 본 글의 목적이다. 이러한 고찰에 있어서 본 글은 기본적으로 『이념들 Ⅰ』을 주 텍스트로 하되, 여기에만 한정하지 않고 반성과 관련된 후설의 제반 저서들을 가급적 광범위하게 살펴 보았다. 특히 『시간 의식』은 후설의 반성 개념 형성에 있어서 매우 중요한 저서로 간주, 각별히 주목해 살펴 보았다. 그런데 논의를 전개시켜 나감에 있어서 본 글은 대략 다음과 같은 원칙을 지켰다. 첫째, 후설의 입장에 대해 비판적 관점에서가 아니라, 가급적 그의 입장에 충실해 그의 주장을 그대로 수용했다. 이는 본 글의 촛점이 후설 비판에 있는 것이 아니라, 후설의 자기 정당화가 어느 정도까지 가능한가 하는 점을 후설적 관점에서 체계적으로 살펴 보는 데 있기 때문이다. 둘째, 논의의 핵심을 의식체험에 대한 반성적 인식의 가능성과 그 타당성 여부에 두고서 주로 이와 직접적으로 관련이 있는 부분에 한정해 논의를 진행시켰다. 따라서 반성의 문제와 연관은 되나 논의의

전반적인 흐름에는 큰 영향을 미치지 않는 자아의 자기인식의 문제에 대해서는 대략적으로만 언급을 하고 깊이 다루지는 않았다. 이는 본 글이 주제로 삼고 있는 것이 반성 작용 자체의 인식적 성격이고 또 이에 대한 명확한 해명이 이루어 진다면 위의 문제도 저절로 해명이 될 수 있다고 보았기 때문이다. 세째, 본 글은 기본적으로 후설의 중기 저서인 『이념들 Ⅰ』을 토대로 하는 만치 후설의 전, 중기 사상에 한정해 논의를 진행시켰다. 따라서 여기서는 후설의 후기 사상과 연관해 논의를 진행시키지를 못 했다. 후설의 후기 사상이 그의 앞서의 사상과 어떻게 다른가가 또 다른 논의의 주제가 되기도 하지만, 하여간 위의 사실은 본 글의 한계로 남을 것이다.

이와 같은 관점 하에서 본 글은, 우선 2절에서 후설의 반성 개념과 그 특성을 인식론적 측면에서 대략적으로 살펴 보고, 3절에서는 이러한 후설의 반성 개념에 대해 가해질 수 있는 일반적인 비판과 대립적 견해들을 검토해 보도록 한다. 그리고 4절에서는 이 비판적이고 대립적인 견해에 대해 후설이 어떤 식으로 자기 방어를 하고, 또 그 근거는 무엇인지를 상세히 고찰해 보기로 한다. 실질적으로 이 절이 본 글의 가장 핵심적인 부분이라 할 수 있는데, 여기서는 특히 2절에서 논의된 내용이 보다 심화되어 반성의 인식론적 근거에 대한 집중적인 탐구가 이루어진다.

2. 후설의 반성 개념과 그 특성

1) 반성의 의미와 근본 성격

후설의 반성은 사실상 그 개념을 일의적으로 규정하기가 곤란할 정도로 다소 복합적인 양상을 띠고 있다. 즉 다양한 차원의 반성의 형태가 있을 뿐만 아니라, 반성 작용도 여러 유형이 있기 때문이다.[5] 그럼에도 불구하고 후설에 있어서 반성 일반이 지니는 공통된 의미와 특성이 있다. 이는 바로 다음과 같은 후설의 반성에 대한 규정 속에서 잘 나타난다.

> "반성은 .... 바로 이 속에서 모든 자신의 다양한 사건들(체험계기, 지향적 상관자)을 지닌 체험류가 명증적으로 파악되고 분석될 수 있는 그러한 작용에 대한 명칭(Titel)이다. 반성은 .... 의식일반의 인식을 위한 의식방법에 대한 명칭이다."(『이념들 Ⅰ』, 165쪽)

---

5) 후설은 반성 자체를 현상학의 탐구 주제로 설정하면서, 여기서의 주된 과제는 "다양한 반성들을 구별하고 이를 체계적인 질서 속에서 완전히 분석하는 것"(『이념들 Ⅰ』,165쪽 참조.)이라고 하고 있다. 또한 후설은 반성적 경험은 아주 많은 단계를 지니고 있으며, 내적 경험이 곧 단적인 반성은 아니라고 말하고 있기도 하다.(『심리학』 , 30쪽 참조) 이상에서 볼 수 있듯이 후설의 반성은 여러 다양한 작용과 단계를 지니고 있는 복합적인 것임을 알 수 있다.

이에 근거할 때, 후설에 있어서 반성이란 곧 의식 체험을 파악하고 인식하는 모든 작용들을 총칭해 일컫는 것이라 할 수 있다. 그런데 이러한 후설의 반성에 대한 규정 속에서 우리는 후설의 반성 개념이 다소 제한된 의미를 지니고 있음을 확인할 수 있다. 그런 점에서 일상적인 의미의 반성과는 구별이 된다. 이 점에 대해서는 다음과 같이 세 가지 측면에서 살펴 볼 수 있다. 첫째, 반성의 대상 측면에서 볼 때, 반성의 대상은 오직 의식 내재적인 영역의 의식 체험에로 한정되어 있다. 따라서 의식 외적인 어떠한 사실에 대해서도 이는 결코 반성의 대상이 될 수 없다. 둘째, 작용의 측면에서 볼 때, 일종의 의식 작용으로서의 반성은 오직 의식 내부로 향하는 의식 내재적 작용에 한정된다.(가령, 내재적 지각) 그런데 의식 내재적 작용 중에서도 오직 의식 체험을 명증적으로 파악하고 분석할 수 있는, 즉 타당한 인식적 가치를 지니는 작용만이 오직 반성의 범주에 포함될 수 있다. 그러므로 단순히 과거를 되돌이켜 본다거나, 의식 자체에 주목하지 않는 일상적인 의식 작용은 배제 된다. 세째, 반성의 목적과 관련해 볼 때, 여기서의 반성은 소박한 의미의 일상적인 반성이 아니라 나름의 학문적인 목적성을 지닌 진지한 철학적 반성의 성격을 지니고 있다. 즉 의식 체험의 본질적 구조를 인식하고 탐구하기 위한 일종의 방법으로서 여기서 반성을 필요로 하게 된 것이다. 그러므로 후설이 말하는 반성은 현상학의 토대를 확립하기 위한 현상학적 방법으로서, 뚜렷한 이론적인 목적을 지닌 의도적인 의식 행위인 것이다. 그러므로 엄밀하게 볼 때 어떤 이론적, 학문적 관심이 없이 이루어지는 일상적인 의미의 반성은 후설의 반성 개념에 포함되지 않는다고도 볼 수 있다.

이상과 같은 후설의 한정적인 반성 개념을 통해 우리는 후설의 반성이 다분히 이론적이고 방법적인 측면에 그 강조점이 두어져 있음을 알 수 있다. 또한 바로 이러한 사실은 이 반성이 일상적인 차원에서 단순하게 이루어 질 수 있는 것이 아님을 보여 주는 것이기도 하다. 이러한 점은 후설이 반성은 오직 '시선전향'(Blickwendung)을 통해서만 이루어 진다고 보고 있다는 점에서 잘 나타난다. 이 시선전향이란 의식 외부로 향한 시선을 의식 내부로 되돌린다는 것으로서, 곧 "다른 식으로 의식된 것으로부터 이것에 대한 의식에로의 시선전향"(『이념들 Ⅰ』, 166쪽)을 의미한다. 가령 어떤 외적 사물을 지각한다고 했을 때, 이 지각된 사물로부터 지각 작용 자체에로 시선을 돌리는 것이다. 그런데 이 시선전향은 결코 무의식적으로 이루어 질 수 있는 것이 아니라, 의도적인 노력에 의해서만 가능하다. 왜냐하면 우리의 일상적 태도 속에서는 오직 의식 외부에로 시선이 향해져 있을 뿐, 의식 내부에로는 좀처럼 시선이 돌려지지 않기 때문이다. 따라서 의식 작용, 의식 체험 자체에 주목해 그것의 본질적 구조를 탐구하는 식의 반성적 작용은 일상적 태도에서는 사실 가능한 것이 아니다. 그런 의미에서 이 시선전향은 일종의 '태도변경'(Einstellungsänderung)(『이념들 Ⅰ』, 166쪽)이다.[6] 즉 소박한 일상적 삶속에서 외부 세계의 존재에만 관심을 갖는 태도로부터 오

---

6) 후설에게 있어서 이 시선전향, 혹은 태도변경은 대단히 중요한 철학적 의미를 지닌다. 후설에 따르면 의식의 순수한 그 본래의 모습을 보기 위해서는 이러한 태도변경이 없이는 불가능한데, 여기서 후설은 이 태도변경이 방법적으로 보다 철저해야 한다고 보고 있다. 따라서 후설은 이 태도변경을 '판단중지','현상학적 환원'등의 현상학적인 용어로 방법적으로 체계화시켜 그 방법적 엄밀성을 강조한다.(『이념들 Ⅰ』, 65-66, 『심리학』, 282쪽 참조) 판단중지란 본래 탐구하고자 하는 대

직 의식체험 자체를 인식한다는 순수한 이론적 관심을 지닌 태도로의 전환이다.(『제일철학 Ⅱ』, 106-112쪽 참조) 이 태도변경이 가능하기 위해서는 "무반성적 의식에서 타당하다고 여겨져온 객관적 정립(objective Setzung)의 모든 더불어 이루어지는 수행(Mitvollzug)을 금지하고, 그럼으로써 이에 대해 단적으로 존재하는 세계를 판단하여 이끌어 들이는 것을 금지"(『심리학』, 282쪽)해야 한다. 이러한 태도변경이 철저하게 이루어졌을 때, 비로소 우리는 의식체험을 파악한다는 이론적 관심 이외에는 다른 어떤 것에도 관심을 두지 않는 '무관심의 자기관찰자이자 자기인식자'(『제일철학 Ⅱ』, 97쪽)가 되어 이른바 의식체험에 관한 '이론적 반성'(『제일철학 Ⅱ』, 106쪽) 즉 '현상학적 반성'(『제일철학 Ⅱ』, 109, 『심리학』, 282쪽)을 수행할 수 있는 것이다. 이처럼 후설이 말하고자 하는 반성은 철저히 현상학의 방법적 틀 내에서만이 그 의미가 있을 수 있는 것으로서, 이 반성속에는 후설 나름의 깊은 철학적 의미가 함축되어 있는 것이다.

그러나 후설의 반성이 이렇게 철학적인 의미를 부여받아 현상학적 반성이라는 고유한 성격을 지닌다고 하더라도 일반적인 의미의 반성이 지니는 본질적인 한계와 특성까지 배제되는 것은 아니다. 즉 후설의 반성도 전통적으로 그 난점이 지적되어온, 반성을 통해서는 그

상(여기서는 의식 체험)을 어떠한 선입견에 의해 왜곡됨이 없이 있는 그대로 보기 위해 기존의 일상적 편견이나 통념, 상식등의 타당성을 일시적으로 배제, 혹은 유보시키는 조작적 방법이다. 우리의 일상적 태도속에서는 알게 모르게 누적된 선입견, 편견등이 작용해 어떤 대상을 있는 그대로 볼 수가 없다는 것이 후설의 기본 생각이다. 현상학적 환원이란 바로 이러한 판단중지를 통해 탐구대상의 근원적이고 본래적인 모습에로 되돌아 간다는 것으로서 사실상 판단중지와 거의 같은 의미로 쓰인다. 후설은 이러한 판단중지, 혹은 현상학적 환원에 의해서만 비로소 의식체험을 제대로 파악할 수가 있다고 보고 있다. 그런데 후설에 있어서 이 현상학적 환원의 가장 전형적이면서도 철저화된 형태가 바로 선험적 환원(transzendentale Reduktion)이다. 선험적 환원은 세계가 존재하고 있다는 자명한 확신의 힘을 판단중지해 이 세계의 궁극적 가능근거로서의 의식, 즉 선험적 의식의 심층적 의미를 드러내는 것이다. 후설은 이 선험적 환원을 근거로 해 반성도 환원이전의 자연적 반성(natürliche Reflexion)과 환원 후의 선험적 반성(transzendentale Reflexion)을 구분한다.(『성찰』, 72쪽 참조) 여기서 후설은 비록 반성적 태도하에서 이루어진 것일지라도 심리학적 반성도 소박한 자연적 반성의 일종으로 간주하고 있다. 따라서 후설에 있어서 진정한 의미의 궁극적인 반성은 단순한 심리학적 반성이 아닌 선험적 의식에 대한 선험적 반성임이 드러난다. 바로 여기서 심리학적 반성과 선험적 반성과의 근본적 구별이 이루어진다. 그러나 이에 대한 논의는 여기서 간단히 이루어질 수 있는 단순한 것이 아니라 별도의 상세한 논의를 필요로 할 만큼 후설 현상학에 있어서 대단히 논란이 많은 부분이다. 하지만 본 글의 주된 관심사는 반성의 대상이 아닌 그 작용의 인식 능력에 대한 검토에 있다. 그런데 후설에 있어서 반성작용만큼은 환원을 통해서도 사실상 별다른 영향을 받지 않는다.(『이념들 Ⅰ』, 163, 168쪽 참조) 단지 파악 대상인 의식이 새로운 관점에서 파악될 뿐이다. 따라서 비록 환원이 반성의 중요한 계기임에는 틀림없지만, 이후의 논의에서는 굳이 선험적 반성과 심리학적 반성을 구분하지 않고 반성에 대한 논의를 이끌어 나가도록 한다. (환원과 반성과의 관계에 대한 자세한 논의는 H.U.Asemissen, *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Köln, 1957, S.19-20 참조.)

대상의 본래적인 양태가 변한다는 한계를 일정 부분 공유하고 있다. 이 점은 후설이 "모든 종류의 반성은 의식변양(Bewußtseinsmodifikation)이라는 성격을 지닌다.....모든 반성이 본질적으로 태도변경으로부터 생겨나는 것인 한, 여기서 변양에 대해 말할 수 있다. 태도변경에 의해서 이미 주어진 체험, 즉 체험여건(반성되지 않은)은 바로 반성된(즉 의식된) 의식이라는 양태속에서 일종의 변화(Umwandlung)를 겪는다."(『이념들 Ⅰ』, 166쪽)라고 말하고 있는데서 잘 알 수 있다.[7] 이처럼 후설에 있어서도 반성은 그 근본적인 한계를 넘어 설 수는 없는데, 이는 반성이란 것이 기본적으로 시선전향, 태도변경을 전제로 하는 한 불가피한 것이다. 시선전향을 통해서만 반성이 이루어진다 함은 외적 사물에 대한 지각의 경우에서와 같이 시간적 간격이 없이 동시적, 직접적으로 지각이 이루어지는 것이 아니라, 어느정도의 시간적 간격을 두고 반성 작용이 이루어진다는 것을 의미한다. 그런데 뒤에서 자세히 살펴보겠지만, 반성의 대상인 체험은 그 본질적 속성상 끊임없는 흐름속에 있다. 따라서 일정 정도의 시차를 두고 이루어지는 반성은 바로 현재 있는 체험이 아니라 사실은 반성되지 않은 채 이미 지나간 체험을 새로이 주시하는 형식을 취할 수 밖에 없다. 그러므로 반성을 통해서는 본래의 체험이 아니라 이 체험의 변양태만이 파악될 수 있을 뿐이다. 바로 이러한 반성의 한계를 놓고서 전통적으로 반성의 인식적 가치를 불신하는 입장이 강력히 대두될 수 있었던 것이다. 그러나 후설은 반성의 이와 같은 한계에도 불구하고 체험에 대한 타당한 반성적 인식이 가능하다고 보고 있다. 바로 이 점이 또한 우리의 논의의 촛점이기도 한데, 어떻게 변양된 체험에 대한 반성적 인식이 그 타당성을 지닐 수가 있는 지, 또 그 근거는 무엇인지를 해명하는 것이 곧 본 글의 목적인 것이다. 이에 대한 상세한 논의를 위해서는 일단 후설에 있어서 체험에 대한 반성이 구체적으로 어떻게 가능하다는 것인지, 또 후설은 이러한 반성에 어느 정도의 인식적 가치를 부여하고 있는 지가 먼저 밝혀져야 한다. 이 문제를 우리는 바로 다음에서 체험의 본질적 속성과 연관해 살펴 보도록 한다.

2) 반성의 대상으로서의 체험과 이에 대한 반성적 인식의 가능성

후설에 있어서 반성은 이미 살펴 본 바와 같이 의식체험을 그 대상으로 한다.[8] 그런데 이 체험은 후설에 따를 때, 그 소여방식과 존재방식에 있어서 외적 사물과 근본적으로 구별된다. 우선 외적 사물은 그것을 지각함에 있어서 그 일면만이 파악될 뿐, 전체가 온전히 파악될 수는 없다. 즉 "사물을 우리는 그것이 음영을 지니고 나타난다는 사실을 통해 지각한다"(『이념들 Ⅰ』, 88쪽) 따라서 사물은 충전적으로(adäquat) 지각 될 수 없다. 또한 사물에 대한 지각은 항상 의심, 혹은 전적 부정의 가능성이 있다. 즉 착각이나 환각의 가능성을 배제할 수 없다. 그러므로 사물 지각은 그 대상의 존재성이 완벽히 보장되지 않는다는 점에서

---

7) 또한 후설은 이와 관련해 "반성은 본래의(ursprünglich) 체험을 변화시킨다. 그런데 이러한 사실은 모든 반성, 자연적 반성에도 타당하다."(『성찰』, 72쪽)라고 말하고 있다.

8) 사실 후설에 있어서 반성의 대상은 체험 외에도 이 체험의 주체이자 반성의 주체인 자아도 포함된다. 이 자아에 대한 반성의 문제는 4절에서 논의가 이루어질 것이므로 그 때까지는 논의의 편의상 반성의 대상을 오직 의식체험에로 한정시키기로 한다.

필증적(apodiktisch)이지 않다. 그러나 이에 비해 체험은 이른바 내재적 지각(immanente Wahrnehmung)[9]의 대상으로서 결코 음영지어 나타남이 없이 그 자체로서 온전히 주어지며, 또한 그 존재성을 전혀 의심 받지 않는다. 체험은 이른바 '절대적 존재'(『이념들 Ⅰ』, 91쪽)로서 내재적 지각을 통해 충전적이고 필증적으로 주어진다. 즉 명증적으로 파악되는 것이다. 이는 내재적 지각이 초월적 지각(외적 지각)과는 달리 지각 작용과 지각된 것이 본질적으로 하나의 직접적인 통일을 이루고 있기 때문에 가능한 것이다.(『이념들 Ⅰ』, 78쪽 참조) 즉 내재적 지각은 그 자체가 또 하나의 체험으로서 의식 체험류 속에 불가분리적으로 속해 있으며, 따라서 그 파악의 대상이 되는 체험과 동일한 체험류 속에서 결합되어 있다.[10] 이와 같은 양자간의 동질성과 통일성에 근거할 때, 체험에 대한 지각은 그 대상인 체험의 존재성을 당연히 보증할 뿐만 아니라, 체험 자체를 고스란히 파악할 수 있게 된다는 것이 곧 후설의 기본 입장이다.

이와 같은 후설의 주장을 따를 때, 내적 체험은 일반적인 통념과는 달리 외적 사물보다도 오히려 보다 확실하고 생생하게 파악할 수 있는 것으로 간주 된다. 그렇다면 내재적 지각이 반성의 일종인 한에서(『이념들 Ⅰ』, 166쪽 참조) 체험에 대한 반성적 인식의 타당성은 당연히 보장받을 수 있게 된다. 그러나 문제는 그렇게 간단하지가 않다. 위에서의 후설의 주장은 체험도 사물과 같이 고정된 존재로 간주하고 논지를 폈을 때만이 가능하다. 그런데 사실상 체험은 하나의 흐름이다. 끊임없는 흐름속에 있는 이 체험에 대한 완벽한 파악은 원칙적으로는 가능치 않다. 이 점에 대해서는 후설 스스로도 그 한계를 인정하고 있다. 이는 다음과 같은 후설의 자기 고백에서 잘 나타난다.

> "체험 또한 완전히 지각되지는 않으며, 그것의 완전한 통일성 속에서 충전적으로 파악 될 수는 없다. 체험은 본질상 하나의 흐름이다."(『이념들 Ⅰ』,93쪽)

이러한 후설의 주장을 그대로 받아 들일 경우, 이는 앞서의 주장과는 완전히 모순되는 납득하기 어려운 고백이 아닐 수 없다. 또한 이럴 경우 반성적 인식의 타당성 또한 정초되기가 어려워짐은 당연하다. 그러나 후설은 뒤 이어서 바로 다음과 같은 주장을 폄으로써 체험의 인식에 대한 새로운 지평을 열고 있다.

---

9) 후설은 전통적인 내적 지각(innere Wahrnehmung)과 외적 지각(äußere Wahrnehmung)의 구분이 심리주의적 편견에 따른 것으로서 지각의 본성을 충분히 해명할 수 없다고 보고 이를 현상학적인 틀 내에서 다시금 내재적 지각과 초월적 지각(transzendente Wahrnehmung)의 구분으로 대체한다. 이 구분은 후설의 명증성의 근거인 충전성을 기준으로 해 이루어진 것이다. 전통적 구분에 따를 때 내적 지각이라고 해서 반드시 충전적일 수는 없다는 것이 후설의 주장이다.(논리연구 Ⅱ/2, 767-775쪽 참조. 아울러 『이념들 Ⅰ』, 78쪽 참조)

10) 내재적 지각을 포함한 모든 종류의 체험 파악 작용, 즉 반성작용은 그 것이 체험인 한에서 그 자체가 또 다른 반성의 대상이 될 수 있다. 그러므로 반성작용 자체에 대한 반성으로서 보다 높은 단계의 반성, 고차적 반성이 이루어 질 수 있다.(『이념들 Ⅰ』, 165, 『이념들 Ⅱ』,102쪽 참조) 이에 대해서는 자아에 대한 반성적 인식의 문제를 논의하면서 다시 언급이 될 것이다.

> "우리는 (체험의) 흐름에로 반성적인 시선을 향하면서 '지금점'(Jetztpunkt)으로부터 출발해 이 흐름을 따라 잡을 수가 있다. .... 단지 '파지'(Retention)의 형식속에서, 혹은 회고하는 '재기억'(Wiedererinnerung)의 형식 속에서 우리는 직접적인, 과거로 흘러가 버린것(Abgeschlossen)에 대한 의식을 갖는다."(『이념들 Ⅰ』, 93-94쪽)

후설의 이러한 주장은 모든 체험이 흘러가 버리는 것인 한, 바로 지금 현존하는 실제적 체험에 대한 순수한 파악은 불가능하다 할지라도 파지, 재기억등의 기억 작용에 의해 방금 막 지나간 체험이나 반성되지 않은 채 완전히 과거로 침잠해 버린 체험도 (비록 변양된 형태이기는 하나) 본래의 형태대로 혹은 그 본래의 형태를 재현시켜 파악이 가능하다는 것이다.(이러한 파지와 재기억의 작용에 대한 상세한 논의는 4절에서 이루어질 예정이므로 여기서는 자세한 언급은 하지 않도록 한다.) 물론 이러한 파악의 정당성이 문제시 될 수 있겠지만, 후설 자신은 파지, 재기억의 인식적 타당성을 인정하고 있으며, 특히 파지에 대해서는 절대적 권리를 부여하고 있다.(『이념들 Ⅰ』, 168쪽 참조)

이리하여 후설은 체험이 본질적으로 흐름이라는 점을 인정한다 하더라도 파지, 재기억의 작용에 의해 체험일반에 대한 타당한 반성적 인식이 가능하다고 보고 있다. 즉 후설에 따르면, "체험의 존재방식은 반성의 방식으로 원칙적으로 지각가능한 것이다."(『이념들 Ⅰ』, 95쪽) 그러므로 어떠한 종류의 체험이건 간에, 그것이 나의 체험류속에 속해 있는 것인 한 반성적 인식이 가능하다. 이는 비단 현재의 실제적 체험 뿐만 아니라, 반성되지 않은 채 잠재해 있거나 이미 흘러간 체험도 마찬가지이다. 그러므로 반성의 주목할만한 특성은 "반성 안에서 지각적으로 파악된 것은 지각하는 시선의 내부에서만 존재하는 것이 아니라, 시선이 그리로 향하기 이전에 이미 있었던 것으로 특징지어진다."(『이념들 Ⅰ』, 95쪽)는 점에 있다. 곧 현재 반성된 체험은 사실상 그것이 반성되기 이전에 이미 존재했던 체험이며, 그런 점에서 지금 현존하지 않는 체험일지라도 마치 지금 존재하는 것처럼 현재 우리는 알 수가 있다는 것이다. 후설에 따를 때, "모든 체험은 (언제라도 지각이 가능한 형태로 : 필자의 삽입임) 의식 되어 있다"(『이념들 Ⅰ』, 95쪽)는 것이다. 바로 이러한 사실에 근거할 때 앞서의 내재적 지각에 관한 후설의 주장도 그 정당성을 가질 수 있는 것이다.

이상과 같이 우리는 일종의 흐름으로서의 체험의 본질적 속성과 이에 대한 반성적 인식의 가능성에 대해 살펴 보았다. 후설의 주장에 따르면 여하한 체험도 반성의 대상이 될 수 있으며, 그에 대한 인식 또한 타당하게 이루어질 수 있다고 할 수 있다. 그런데 이러한 후설의 주장의 핵심적인 근거는 결국 반성작용 자체의 인식 능력에 있다. 그러므로 문제는 이러한 반성작용이 과연 얼마만큼 객관적 타당성을 확보할 수 있느냐 하는 것이다. 이에 대한 상세한 논의를 위해서는 우선 후설이 말하는 반성작용에는 구체적으로 어떠한 것들이 있는지, 또 이것들의 성격과 구조는 어떠한 지가 먼저 명확히 해명되어야 한다. 물론 이미 앞서의 논의를 통해 대략적으로 그 윤곽은 밝혀졌지만, 우리는 반성작용에 대한 보다 명료한 분류와 이해가 필요함을 느낀다. 따라서 이 문제를 구체적으로 바로 다음에서 다루어 보기로 한다.

3) 반성작용의 유형과 구조

앞에서 이미 살펴 본 바와 같이 후설의 반성은 의식체험을 파악하고 분석할 수 있는 모든 작용들을 총칭해 일컫는 용어이다. 그러므로 반성작용에도 여러 종류가 있을 수 있는데, 이중 반성개념에 가장 적합한 대표적인 것이 바로 내재적 지각이다. 내재적 지각은 그것이 의식 내부로 향하면서 주어진 체험을 있는 그대로 직접 지각하는 작용이라는 점에서 후설의 반성 기준에 가장 충실한 작용이라 할 수 있다. 즉 내재적 지각속에서는 이 지각작용과 지각되는 체험이 서로 결합되어 있으므로 주어진 체험이 어떤 매개 없이 생생하게 지각될 수 있다. 그러므로 내재적 지각은 가장 이상적인 반성의 유형으로 간주될 수 있다. 그러나 물론 모든 반성이 곧 내재적 지각인 것은 아니다.[11] 왜냐하면 내재적 지각은 현존하는 체험의 직접적 파악이라는 측면에서 더할 나위 없는 강점을 지니지만, 사실상 이러한 상황은 의식체험의 본성상 항상 완벽하게 확보될 수 있는 것이 아니기 때문이다. 즉 체험이 흐름이라는 속성을 지니는 한, 내재적 지각을 통해서는 사실 순수하게 주어지는 체험의 존재성만 확보할 수 있을 뿐, 그 내용까지 충전적으로 파악되는 것은 아니다.[12] 그리고 보다 중요한 사실은 이미 살펴본 바와 같이 내재적 지각 또한 본질적으로 반성일반이 지니는 의식 변양이라는 성격을 공유하고 있으므로 후설이 말하는 내재적 지각의 본래적 의미(체험의 충전적 파악)가 제대로 구현되기 위해서는 엄밀히는 흐름을 포착하는 파지의 도움없이는 불가능하다는 점이다. 그런데 파지가 일종의 기억작용인 이상 체험 파악에 관한 한 사실은 대부분 지나간 체험을 기억하는 형식으로 반성이 이루어진다고 할 수 있다. 그런 점에서 실질적으로는 기억 작용(Erinnerung)이 반성의 주된 역할을 수행하고 있다고 볼 수 있다.

그러나 후설에 있어서 모든 기억 작용이 반성이 될 수 있는 것은 아니다. 후설은 단순히 반성과 기억을 동일시하는 일반적 경향에 대해서 분명한 반대 입장을 취하고 있다.(『이념들 Ⅰ』, 165쪽 참조) 단지 과거의 일상사를 떠올리거나 회상하는 기억 작용은 그것이 의식 체험에 관한 주시적 파악이 아닌 한 결코 반성작용이 될 수 없다. 왜냐하면 후설의 반성은 의식체험에 대한 능동적이고 의도적인 인식이라는 제한된 성격을 지니고 있기 때문이다. 그러므로 단지 체험 자체를 기억을 통해 의식적으로 주시할 경우에만, "기억내에서의 고유한 반성"(『이념들 Ⅰ』, 166쪽)이 가능하다. 그런데 여기서 후설은 반성과 관련된 기억 작용의 대표적인 두 유형으로서 이미 언급한 바 있는 파지와 재기억을 들고 있다. 파지는, 뒤에서 자세히 살펴 보겠지만, 근원적인 기억작용으로서 방금 지나간(soeben) 체험을 보유해 그것을 의식하는 작용이다. 그런데 파지는 그 자체로는 결코 반성이 될 수 없다. 왜냐하면 파지는 능동적인 인식작용이 아니라 수동적인 의식작용으로서 어떠한 시선전향이 없이도 항상 이

---

11) 후설은 '내재적으로 경험하는 반성'과 '반성 일반'과를 뚜렷이 구분하고 있다.(『이념들 Ⅰ』, 172쪽 참조) 아울러 K.Schuhmann, *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, 1971, S.53 주 참조. 여기서 그는 후설에 있어서 내재적 지각은 단지 '작용에 대한 반성'이라는 유(Gattung)의 한 종(Art)에 불과하며 따라서 기억작용이나 자기비판의 작용 또한 반성적 작용이라고 말하고 있다.

12) 한 전숙, 『현상학의 이해』, 민음사, 1984, 258-261쪽 참조

루어지고 있는 일상적인 작용이기 때문이다.(『경험과 판단』, 122쪽 참조) 이는 시선전향을 전제로 하는 반성의 기본 성격에 어긋난다. 그러나 파지작용이 없이는 어떠한 인식이나 기억도 불가능하므로, 파지는 반성을 가능케 하는, 즉 그것의 토대가 되는 근원적 작용이라고 볼 수가 있다. 그런 점에서 파지를 기반으로 "파지내에서의 반성"(『이념들 Ⅰ』, 163쪽)은 가능하다. 그러나 이에 반해 재기억은 파지된 것을 나중에 의식적으로 재생시켜 파악하는 기억작용으로서 일종의 의식체험에 대한 인식작용이다. 따라서 이는 반성작용의 일환으로 간주될 수 있다.(『이념들 Ⅰ』, 163쪽 참조)

그런데 후설은 비단 과거의 체험에 대해서 뿐만이 아니라 미래의 체험에 대해서도 반성이 가능하다고 주장한다. 이는 파지와 재기억에 각각 상응하는 예지(Protention)와 예기(Vorerinnerung)의 작용에 의해 가능하다. 예지는 파지와는 정반대로 미래에 나타날 체험에 대한 근원적인 의식이며, 이 또한 파지와 마찬가지로 수동적인 작용이다.[13] 따라서 예지는 반성작용 자체는 될 수 없다. 그러나 예기는 예지를 기반으로 한, 미래의 체험에 대한 일종의 기대로서 능동적인 인식작용이다. 그런 한에서 예기는 반성의 일종으로 간주될 수 있다.(『이념들 Ⅰ』, 163쪽 참조) 이처럼 미래의 체험에 대해서까지 반성의 대상으로 삼고 있는 후설의 입장은 일상적인 의미의 반성 개념으로써는 도저히 납득하기가 어려운 것임에 틀림없다. 그러나 후설의 반성 개념이 의식체험을 파악하고 분석할 수 있는 모든 작용을 총칭하는 것이요, 또 이때의 체험은 비단 현존하고 있는 것에만 한정하지 않는다는 후설의 기본 입장에 근거할 때, 과거의 체험과 마찬가지로 미래의 체험도 충분히 반성의 대상이 될 수 있는 것이다. 그러나 우리의 논의의 촛점이 반성적 인식의 타당성의 근거, 보다 구체적으로는 반성작용의 인식 능력에 대한 검토에 있는 만치 사실상 그 인식의 신뢰성를 보장받기가 불가능한 미래의 체험에 대한 반성작용은 논의의 선명성을 위해 이후에서는 언급을 생략하기로 한다.

이상의 논의를 정리하면 내재적 지각, 재기억, 예기등은 반성작용의 일종이며, 파지, 예지는 그 자체가 반성작용은 아니되 반성을 가능케 하는 근원적 작용이라고 할 수 있다.[14] 그런데 후설은 반성을 이렇게 몇몇 의식작용을 지칭하는 것으로 반성작용에 대한 규정이 완전히 이루어 졌다고 생각하지는 않는다. 후설은 반성적 경험은 아주 많은 단계를 지니고 있으며, 내적 경험이 단적인 반성은 아니라고 하고 있다. 즉 내적 경험은 항상 새로운 반성 속에서 수행되는 해명의 한 과정일 뿐이다.(『심리학』, 30쪽 참조) 그렇다면 반성에는 단순한 개개의 의식체험에 대한 지각의 차원을 넘어서서 보다 높은 단계의 반성작용이 존재한다는 셈이 된다. 이러한 점과 결부지어 규정될 수 있는 다른 차원의 반성작용이 바로 본질 직관

---

13) 예지는 현실적 지금(근원인상)을 경계로 해서 파지와 더불어 이루어지는 근원적인 의식 작용이다. 파지가 지나간 현실적 지금을 의식하는 작용이라면 예지는 반대로 나타날 현실적 지금을 의식하는 작용이다. 그런 점에서 예지는 파지의 전도된 형태이다.(A.Diemer, *Edmund Husserl*, Meisenheim am Glan, 1965, S.123 참조) 그러나 예지는 파지에 근거해서만 이루어질 수 있으며, 그런점에서 파지가 보다 근원적인 작용이라고 볼 수가 있다.

14) 여기서 후설은 내재적 지각과 파지에 대해서는 절대적 타당성을 인정하고 있으며, 이에 근거해 재기억도 이에는 못 미치지만 나름대로의 타당성을 인정하고 있다.(『이념들 Ⅰ』, 168-169쪽 참조)

으로서의 반성작용이다. 그러면 이것이 어떤 의미와 성격을 지니고 있는 지를 다음에서 살펴 보기로 한다.

4) 본질 직관으로서의 반성

후설은 다음과 같은 표현을 통해 반성이 또한 '본질 직관'(Wesensintuition), '본질 통찰'의 성격을 지니고 있음을 보여 주고 있다.

> "(반성되지 않은 체험에 대한 본질 확정의 가능성은) 반성, 보다 구체적으로는 반성적 본질 직관에 힘입고 있다."(『이념들 Ⅰ』, 172쪽) "반성이라는 개념속에는 내재적 본질 파악의 모든 양태, 그리고 다른 한편으로는 내재적 경험의 모든 양태가 포함된다."(『이념들 Ⅰ』, 166쪽) "여기서 일반적으로 말해진 모든 것은 특히 반성적 본질 통찰의 범위에 대한 해명을 통해 그 근거를 갖게 된다."(『이념들 Ⅰ』, 178쪽)

이러한 후설의 표현은 반성이 궁극적으로는 본질 직관의 차원에 이르러야 함을 보여주는 것으로서 이는 현상학의 근본 성격에 비추어 볼 때 지극히 당연한 귀결이라고 볼 수 있다. 즉 현상학은 "순수 체험에 대한 기술적 본질론(deskriptive Wesenslehre)"(『이념들 Ⅰ』, 156쪽 제목 참조)으로서 근본적으로 본질학의 이념을 추구하고 있다. 따라서 체험에 대한 인식방법으로서의 반성도 결국은 체험의 본질 파악, 본질 직관의 단계에 이르러야 비로소 현상학의 본래 의도에 합치하는 것이라 할 수 있다.

그런데 이제 반성이 궁극적으로 본질 직관이라는 성격을 지닌다고 할 때, 반성의 대상인 체험의 사실적 존재 여부는 별로 중요한 것이 되지 않는다. 즉 현상학적 본질론은 체험의 현존(Existenz)을 보증할 수 있는 그러한 방법들에 대해서는 관심을 갖지 않는다.(『이념들 Ⅰ』, 171쪽 참조) 이는 마치 기하학자가 도형의 현존에 대해 관심을 갖지 않는 것과 마찬가지이다. 현상학은 체험의 존재 확정(Daseinsfeststellung)이 아니라 다만 그것의 본질 확정(Wesensfeststellung)에만 촛점을 맞추고 있는 것이다. 이러한 본질 확정에 있어서 개개의 사실적 체험은 단지 본질 직관이 이루어지기 위한 범례(Exempel)로서 다만 출발점의 의미만을 지닌다.[15] 왜냐하면 본질 직관의 핵심적 과정은 곧 임의의 상상 작용, 허구화 작용에 있으며, 바로 이 과정속에서 개개의 체험에 내재해 있는 본질이 직관적으로 포착되기 때문이다.(본질 직관에 대한 구체적 논의는 4절에서 다시 하기로 하고, 여기서는 다만 원칙적인 측면에서만 언급을 한다.) 이런 식으로 포착된 체험의 본질은 후설에 따를 때, 모든 체험에 대해 타당하게 적용될 수 있는 필연성과 보편성의 성격을 지닌다.(『이념들 Ⅰ』, 19-20, 98쪽 참조)

이와 같이 반성을 본질 직관으로서 규정하고 있는 후설의 궁극적 의도는 체험 일반에 대

---

15) 그러나 그렇다고 해서 체험의 사실성이 전혀 무시되는 것은 아니다. 본질 직관은 어디까지나 이러한 개개의 사실을 기반으로 해서만 가능하며, 반드시 개체 직관을 전제로 해야만 한다.(『이념들 Ⅰ』, 15, 『심리학』, 86쪽 참조)

한 필연적으로 타당한 인식을 확보하기 위해서이다. 개개의 사실적 체험에 대한 경험적 탐구는 우연성과 개연성이라는 한계를 벗어날 수가 없으며, 따라서 기껏해야 경험적 일반화에만 도달할 수 있을 뿐이다. 이는 특히 체험이 고정된 존재가 아니라 끊임없이 움직이는 것이란 점에서 그에 대한 탐구의 어려움을 보다 가중시킨다. 그러나 후설에 있어서 본질 직관은 개개의 사실성을 넘어서서 이것의 근저가 되는 아프리오리(apriori)한 구조를 드러내는 것이다. 따라서 본질 직관은 필연적이고 보편적 인식이라는 성격을 지니며, 그런한에서 개개의 사실에 대해서 무조건적인 타당성을 지닌다. 그러므로 체험에 대한 반성적 본질 직관 또한 그 절대적 타당성을 당연히 보장받게 된다. 이처럼 반성이 본질 직관의 단계에 이를 경우, 체험이 흐름이라는 성격을 지님으로써 생길 수 있는 앞서의 문제도 나름대로 극복될 수 있을 뿐더러, 체험일반에 대한 타당한 인식이 가능하다는 후설의 기본 입장이 그 확고한 근거를 갖게 되는 것이다.[16]

이제까지의 논의를 토대로 할 때, 후설의 주장의 핵심은 개개의 체험에 대해서든, 체험의 본질에 대해서든지 간에 어쨌든 반성을 통한 인식이 가능하며, 이 인식의 타당성 또한 보장받을 수 있다는 것이다. 그러나 앞에서 언급했듯이 이러한 후설의 입장에 대해 비판적이거나 전적으로 대립적인 견해가 존재하는 것이 사실이며, 이 반대 측의 주장 또한 나름대로의 확고한 근거를 갖고 있다. 이를 기반으로 반대 측은, 후설이 반성의 인식적 타당성을 강력히 주장하는 것 이상으로 단호하게 반성의 인식적 가치를 불신하거나 부정하고 있다. 그러면 구체적으로 이 반대 측 주장의 내용과 그 근거는 무엇인지를 다음 절에서 살펴 보도록 하자.

3. 후설의 반성 개념에 대한 일반적 비판과 대립적 견해들

후설의 반성 개념에 대한 비판은 대개 후설이 부여하고 있는 반성의 인식적 가치를 부정하는 데 그 촛점이 맞추어진다. 후설은 스스로가 이러한 비판을 충분히 인지하고 있었으며, 따라서 그의 주저인 『이념들 Ⅰ』에서는 비판자의 주장을 상세히 인용까지 해 가면서 그 부

---

16) 이와 관련해 투겐트하트는 후설의 말을 인용하면서 체험 자체가 흐름이라는 성격을 지니는 한, 개개의 체험에 대한 충전적 인식은 근본적으로 가능치 않다고 보고 있다. 그러므로 이러한 체험의 영역에서는 오직 형상적인 것(Eidetisches), 즉 본질만이 충전적으로 인식가능하며, 그렇기 때문에 후설에 있어서 체험에 대한 탐구는 궁극적으로 본질에 대한 탐구에로 이를 수 밖에 없음을 지적하고 있다. 이와 연관해 투겐트하트는 내재적인 영역 속에서는 어떠한 개별적인 인식도 가능하지 않다는 것이 또한 후설의 기본 입장임을 구체적 근거를 들어 밝히고 있다. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1970, S.206 참조. 이와 연관된 후설의 구체적인 언급은 『성찰』, 67, 86쪽 참조바람.

당함을 지적하고 있다. 그러나 후설의 입장에 대한 이러한 비판은 비단 후설에게만 한정된 것이 아니라, 반성의 인식 가능성을 인정하는 입장 전체에 대한 비판이다. 마찬가지로 이에 대한 후설의 논박도 하나의 커다란 세력을 형성하고 있는 반성 불신론자 전체에 대한 논박이다. 그러므로 이는 자기성찰과 관련해 전통적으로 대립해 왔던 두 입장간의 갈등을 다시금 재현한 데 불과하다. 특히 현대에 들어와 심리학의 발달은 이 문제에 대한 관심의 도를 급속히 높여 놓는 계기가 된 것이 사실이다. 따라서 여기서는 후설과 특정한 후설 비판자간의 일 대 일 대립이라는 관점에서가 아니라, "의식체험에 대한 반성적 인식이라는 것이 도대체 가능한가?" 라는 본질적인 문제를 놓고 벌어지는 전통적인 논쟁의 연속선 상에서 이 문제를 살펴 보도록 한다. 그러기 위해 우리는 후설 스스로가 그의 저서에서 직접 거론하고 있는 당대의 대표적인 비판자인 와트(H.J.Watt)뿐만 아니라, 비록 후설이 직접 언급은 않고 있지만 동시대인으로서 와트와 유사한 입장을 취하고 있는 나토르프(P.Natorp)와 딜타이(W.Dilthey)의 견해도 아울러 살펴 보도록 한다.[17]

1) 와트의 입장[18] (『이념들 Ⅰ』, 169-174쪽 참조)

와트의 주장은 한 마디로 말해 직접적 체험(unmittelbares Erlebnis)에 대한 인식은 근본적으로 불가능하며, 따라서 체험 일반에 대한 타당한 인식(본질 인식)또한 가능치 않다는 것이다. 그러면 이러한 주장의 근거는 무엇인지 구체적으로 살펴 보도록 하자.

와트에 따를 때, 직접적 체험은 결코 앎(Wissen)의 대상, 즉 파악이나 인식의 대상이 아니다. 그것은 단지 체험되는 것으로 그쳐야 하는 것이다. 직접적 체험이란 말 그대로 절대적 현실성으로서 바로 지금 현존하고 있는 생생한 체험을 말한다. 이 체험은 물론 사실적인 것으로서 분명히 의식 내부에 존재하는 것이며, 우리 인간이 직접 겪고 소유하는 것이기도 하다. 그런데 문제는 우리가 이러한 체험을 직접적으로 인식할 수가 없다는 것이다. 직접적 체험을 인식하기 위해서는 오직 반성을 통해서만 가능한데, 반성은 인식하고자 하는 본래의 체험을 변화시킨다는 것이다. 따라서 반성을 통해 파악된 체험이란 본래의 체험이 아니라 이것과는 전혀 다른 것으로서, 말 그대로 단지 반성된 체험일 뿐이다. 와트는 더 나아가 이 체험의 상관자인 지향적 대상(가령 책상을 지각하는 체험에 있어서 지각된 책상이 바로 여기에 해당된다.)도 이것이 반성을 통해 파악되는 한 변질될 수 밖에 없다고 주장한다. 그러므로 반성을 통해 의식 내부의 무엇인가를 인식하려는 어떠한 시도도 실패할 수 밖에 없다

---

17) 여기서 나토르프는 후설의 반성 개념에 대해 직접 언급을 해가면서 나름대로 비판적인 입장을 취하고 있다. 그에 비해 딜타이는 후설의 반성 개념에 대해 직접적인 비판은 하고 있지는 않지만 후설과 대립적인 입장을 취하고 있다는 점에서 여기서 언급할 가치가 있다.

18) 와트는 철학계에는 그리 알려지지 않은 후설과 동시대의 심리학자로서 후설에 따르면, "1905년의 기억(Gedächtnis)과 연상(Assoziation)심리학에 있어서 보다 새로운 탐구에 관하여"라는 그의 논문에서 후설 자신에 대한 비판적인 견해를 밝히고 있다고 한다. 그런데 후설은, 이 논문에서는 직접적으로 자신을 지칭해 비판은 이루어지고 있지는 않다고 하면서도 전반적으로 자신에 대한 비판임이 분명하다고 보고 논의를 진행시키고 있다.(『이념들 Ⅰ』, 169쪽 주 참조)

는 것이 바로 와트의 기본 입장이다. 반성은 오히려 왜곡된 인식만을 제공할 뿐이라는 것이다. 와트는 이를 근거로 해 체험에 대한 본질 직관 또한 그 타당성을 인정할 수 없다고 본다. 반성이 기본적으로 전 체험을 변화시키는 한에서 본질 직관의 대상 또한 본래의 체험과는 전혀 다른, 새로운 것을 그 대상으로 삼게 된다. 따라서 본질 직관 속에서 포착된 본질 또한 전혀 엉뚱한 것에 대한 본질일 수가 있으며, 그런 한에서 이를 통해 직접적 체험의 본질적 요소를 파악했다고 생각하는 것은 완전히 오산이라는 것이다. 그리하여 와트는 후설을 겨냥해, 반성된 체험이든 반성되지 않은 체험이든 간에 체험 일반에 대해 절대적으로 타당한 인식을 반성을 통해 얻을 수 있다는 생각은 전혀 근거가 없는 것이라고 단정 짓는다. 결국 와트의 입장은 후설과는 정 반대로 반성의 인식적 가치를 전혀 인정치 않는 데 그 촛점이 있는 것이다. 따라서 현상학의 성립 가능성도 와트의 주장에 따를 경우 원천적으로 부정된다.[19]

2) 나토르프의 입장[20]

나토르프도 와트와 유사한 관점에서 반성적 인식의 타당성을 부정한다. 그는 우선 체험이 일종의 흐름이라는 점을 강조한다. 따라서 체험에 대한 인식은 결국 그 흐름의 성격을 배제하고 단지 어떤 특정한 지점에서 그것을 고정시켜 포착한 것에 불과하다는 것이다. 그러므로 이때 파악된 것은 그 본성상 변화한 것이다. 즉 흐름속에 있는 구체적 체험은 반성을 통해 파악되고 포착된 체험과는 근본적으로 다른 것이다. 그러므로 순수의식의 직접성이라는 것은 결코 직접 인식되거나 인식 가능한 것이 아니다. 결국 직접적 체험에 대한 인식은 불가능하며, 의식에 대한 반성은 단지 체험을 추상화하고 고립화시키며, 객관화하는 결과를 초래할 뿐이다. 이에 근거해 나토르프는 후설이 주장하는 반성의 인식적 타당성은 단지 하나의 전제요, 가설일 뿐이라고 비판하고 있다. 그는 체험에 대한 파악은 오직 귀납(Induktion)에 근거한 객관화(Objektvierung)로서, 체험의 재구성(Rekonstruktion)만이 유일한 대안이 될 수 있다고 주장한다.

3) 딜타이의 입장

딜타이는 후설과 동시대의 사람 중에서 비교적 후설이 많은 영향을 받은 철학자이다.[21]

---

19) 와트는 반성에 대한 자신의 입장을 토대로 해 "누구의 머리로부터 현상학이 생겨 날 수 있는가? 현상학은 어떤 의미에서 가능한가?"(『이념들 Ⅰ』, 171쪽)라고 반문하면서 의식체험에 관한 학으로서의 후설 현상학에 대해 철저히 부정적인 태도를 취하고 있다.

20) P.Natorp, "Husserls < Ideen zu reinen Phänomenologie>"(1917/18),in *Husserl*, Darmstadt, 1973, S.48- 55 참조. 아울러 H.Fein, *Genesis und Geltung in Husserls Phänomenologie*, 김 영필 역 『후설: 현상학의 위기』, 형설 출판사, 80쪽 참조

21) 한 전숙, "생철학과 후설 현상학- 딜타이와 후설과의 관계",『현상학과 현대 철학』, 서광사,1990, 참조. 아울러 Herbert Spiegelberg, *The phenomenological movement*,『현상학적 운동Ⅰ』, 최 경호, 박 인철 역, 이론과 실천사, 1991, 154-156쪽 참조

비록 나중에는 서로가 입장을 달리해 후설이 딜타이를 맹렬히 비판하기도 하지만, 딜타이가 당시의 실증주의적인 심리학에 대항해 독자적인 심리학의 체계(기술적 분석적 심리학)를 대안으로 제시한 점, 그리고 바로 여기서 정신과학의 토대를 마련하려고 한 점 등은 후설의 현상학과 그 이념에 있어서 맥을 같이 하는 것으로 볼 수 있다. 특히 딜타이가 체험을 탐구의 출발점으로 삼아 이에 대한 집중적인 분석을 시도한 점은 후설과 그 방법적인 측면에 있어서도 유사함을 보여 주고 있다. 그러나 체험의 인식 문제에 있어서는 후설과 전혀 대립된 입장을 취하고 있다. 즉 딜타이 또한 체험에 대한 반성적 인식의 가능성과 그 타당성을 인정치 않고 있는 것이다.

딜타이는 기본적으로 반성, 즉 내성(Introspektion)을 통해서는 체험에 대한 어떠한 정당한 파악도 이루어질 수 없다고 보고 있다. 체험은 그 본성상 반성에 앞서 주어지며 따라서 직접적 체험에 대한 반성은 불가능하다는 것이다. 즉 체험은 사물과 같이 의식에 대립해 존재하는 것이 아니라 주객분리 이전의 전반성적 단계에서 의식 주관과 하나로 결합되어 있다. 그러므로 직접적인 체험 자체는 결코 파악자에 대립해 존재할 수 있는 대상이 아니다.[22] 만약 이것이 대상화된다면 그때는 이미 주객분리를 전제로 한 것이므로 체험의 고유성과 직접성이 파괴된 다음이다. 체험은 반성의 대상이나 내용이 아니라 단지 삶 자체요, 의식행위 그 자체이다. 또한 인간의 내면적 영역속에 있는 체험은 그 자체로는 생생하고 구체적인 것이지만 이것이 대상화되어 파악될 수 있을 만치 명료한 형태를 갖추고 있지는 않다. 즉 체험은 아직은 모호하고 어두운 상태에 머물러 있다. 또 그것이 체험의 본성이기도 하다. 그러므로 설령 체험에 대한 직접적 반성을 시도한다 하더라도 그것은 상호소통이 불가능한 직관을 산출하던가 단지 체험에 대한 개념화를 초래할 뿐이다.[23] 따라서 그는 "우리는 내성(Introspektion: 반성)을 통해서 인간의 본질을 파악할 수 없다."[24]고 단정 지으면서, 체험은 단지 그것이 밖으로 표출된 표현(Ausdruck)을 통해서 간접적으로 파악될 수 밖에 없다고 보고 있다.

이상과 같이 하여 우리는 후설과 대립적인 입장을 취하고 있는 세 사람의 주장에 대해 간략하게 살펴 보았다. 이들은 각기 다소 다른 관점에서 자기 주장을 펴고 있지만, 직접적 체험은 반성을 통해 결코 인식될 수 없다고 보는 점에서는 모두 일치하고 있다. 즉 체험의 속성상 체험에 대한 직접적 반성이라고 하는 것은 불가능하며, 따라서 그 인식 가치를 인정할 수 없다는 것이다. 이러한 주장의 궁극적 근거로서 세 사람 모두 제시하고 있는 것이 반성은 본래의 체험을 변화시킨다는 것이다. 이는 반성의 대상이 의식체험인 한 반성의 불가피한 한계라는 것이 세 사람 모두의 공통된 입장이다. 이러한 견해는 비단 이들에게만 한정된 것이 아닌, 전통적으로 반성에 대해 불신을 하고 있는 일군의 학자들 전체의 공통된 의견이라고 할 수 있다. 그런데 이러한 주장은 사실 상당한 설득력을 갖고 있다는 점을 부인

---

22) W.Dilthey, *Gesammelte Schriften* Ⅶ, S.139 참조.

23) Richard E.Palmer, *Hermeneutics*, Evanston, 1969, p.112 참조

24) W.Dilthey, 앞의 책, S.250

할 수 없으며, 그런 점에서 이들의 주장은 쉽게 논파될 수 있는 성질의 것이 아님은 분명하다. 그러나 후설의 입장에서 볼 때 이들의 주장이 정당화될 경우, 이는 곧 자신의 입장의 포기이자 현상학 자체가 폐기 처분되어야 한다는 것을 의미한다. 따라서 양 측 간에는 어떠한 타협이나 절충은 있을 수 없으며, 오직 어느 한 쪽의 입장이 포기될 수 밖에 없는 극한적인 상황만이 놓여 있을 뿐이다. 이러한 상황속에서 후설이 선택할 수 있는 길은 오직 반대 측의 입장을 역으로 철저히 비판하고, 따라서 자신의 입장이 정당함을 관철시키는 수 밖에 없다. 물론 여기에는 명확하고 객관적인 근거가 뒷받침되어야 한다. 그러면 이제 우리는 후설이 반대 측의 주장을 어떻게 비판하는지, 또 어떠한 근거로써 자신을 정당화시키고 있는 지를 다음 절에서 자세히 살펴 보도록 하자. 다음 절이 다루고 있는 내용은 후설 현상학 전체의 사활과 관련된 문제이니 만치, 본 글의 가장 핵심적 부분이라 할 수 있다.

4. 후설의 논박과 반성적 인식의 타당성에 대한 근거

1) 와트의 비판에 대한 논박

체험에 대한 반성적 인식의 가능성과 그 타당성을 부정하는 일군의 세력에 맞서 후설은 불가피하게 숙명적인 대결을 벌여야만 할 입장이다. 여기서 후설은 그 대표자로서 당대의 비판자인 와트를 표적으로 삼아 철저한 논박을 하고 있다. 이러한 논박은 물론 와트 개인에 한정되는 것이 아니라, 와트와 같은 입장을 취하고 있는 모든 사람에 대한 논박으로 봐야 할 것이다. 그런 점에서 후설은 와트의 주장 자체에 대한 세밀한 분석을 통해서가 아니라, 그 주장을 일반화시켜 단지 논리적이고 원칙적인 측면에서 비판을 하고 있다. 후설에 따르면 와트와 같은 입장은 근본적으로 논리적인 모순을 범하고 있다는 것이다. 이에 대한 후설의 논지는 다음과 같다.(『이념들 Ⅰ』, 174쪽 참조)

첫째, 와트의 주장은 체험에 대한 반성적 인식이 무조건 불가능하다는 이른바 회의주의의 입장을 취하고 있다. 회의주의 일반이 근본적으로 모순을 범하고 있듯이 와트도 마찬가지이다. 그가 반성의 인식적 가치를 의심할 경우, 이때 그는 이미 이에 대한 또 다른 반성 작용을 수행하고 있다. 곧 반성 작용 자체에 대한 반성이다. 반성 작용도 일종의 체험인 이상 이에 대한 평가도 반성을 통해서 수행될 수 밖에 없다. 그러나 이때 와트는 자신의 주장을 폄에 있어서 자신이 수행하는 반성의 타당성을 이미 전제하고 있다. 따라서 그는 반성적 인식 일반의 타당성을 거부하면서 한편으로는 이를 인정하고 있는 셈이다. 반성의 정당성을 원천적으로 부정하면서, 자신의 반성에 대해서는 정당함을 주장하는 것은 당연히 모순이다.

둘째, 반성에 대한 논의는 곧 구체적 사실로서의 직접적 체험에 대한 논의이다. 여기서 이처럼 직접적 체험에 대한 언급과 논의가 이루어진다는 것 자체만으로도, 그 인식의 타당성 여부를 떠나 이미 그에 대한 일정 정도의 앎(Wissen)이 전제 되어있는 것이다. 그런데 이 앎이라는 것은 근본적으로 반성을 통해서만 가능한 것이다. 따라서 반성을 통해서는 전

혀 직접적 체험에 대한 앎(인식)이 불가능하다는 와트의 주장은 근거가 없는 것이다.

세째, 체험에 대한 어떠한 반성적 인식의 가능성도 인정치 않을 경우, 이는 곧 직접적 체험이나 반성작용 자체는 존재한다는 최소한의 자명한 전제를 부정하는 셈이 된다. 왜냐하면 이러한 전제 조차도 사실은 다름아닌 반성(반성적 직관)을 통해서 알려진 것이기 때문이다. 그런데 이 전제만큼은 와트도 인정하는 것인 만치, 어떠한 반성적 인식도 그 타당성을 인정할 수 없다는 와트의 주장은 모순이다.

이러한 토대 위에서 후설은 와트와 같이 체험에 대한 여하한 반성적 인식도 가능치 않다는 주장은 전혀 그 근거가 없다고 단정짓고 있다.

이와 같은 후설의 논박은 논리적으로는 전혀 하자가 없이 타당하다. 그렇다면 후설과 대립적인 입장은 모순을 범하고 있기에 당연히 그 정당성의 근거를 상실해야 한다. 그러나 과연 그러한가? 후설의 이러한 논박만으로 그 반대 측이 일거에 무너 질 수 있는 것인가? 여기서 우리는 단순히 이러한 논박만으로는 반대 측의 입장을 철저히 논파하는 데 부족하다는 점을 느낀다. 그 이유는 이러한 논박이 논리적은 설득력은 지닐 지언정 사태의 본질을 교묘히 회피하고 있기 때문이다. 즉 반대 측이 문제로 삼고 있는 핵심적 부분에 대한 논의가 사실상 배제되어 있는 것이다. 이 핵심적 부분이란, 바로 반성을 통해서는 본래의 체험이 변질되므로 이 체험에 대한 참된 인식은 불가능하다는 것이었다. 따라서 후설이 이 부분에 대한 명확한 해명을 하지 않는 한, 반대 측의 주장은 여전히 그 효력을 지닐 수 밖에 없다.

그런데 앞에서 살펴 본 바와 같이, 후설도 반성이 기본적으로 의식 변양이라는 성격을 지님으로써 본래의 체험이 변화한다는 사실을 인정하고 있다. 그런 점에서 후설과 후설 비판자들의 입장은 원칙적으로는 같다. 따라서 순수한 현재의 체험을 직접적으로 생생하게 파악할 수는 없다는 점에 대해서도 양 쪽 모두 일치를 보고 있다. 그럼에도 불구하고 양 쪽의 입장이 근본적으로 대립하는 것은 어떠한 이유에서인가? 여기서 양 측의 본질적인 차이점은, 후설과 대립하는 측이 반성이 체험의 본질적인 성격을 변화시키므로 체험에 대한 반성적 파악은 무의미하다고 본 데 비해, 후설은 반성을 통해 체험이 비록 변양은 될 지언정 그 본질적 성격 만큼은 변화하지 않는 것으로 본 데 있다.(『이념들 Ⅰ』, 167쪽 참조) 즉 후설에 있어서는 변양은 단지 시간적인 변양일 뿐, 그 본래의 형태는 그대로 보존될 수 있는 것으로 간주된다. 따라서 반성을 통해서 본래의 체험은 그에 상응하는 (혹은 일치하는) 체험으로 변양되는 것으로서 그 인식에 있어서는 하등의 차이가 없다. 후설 비판자들 같이 반성을 통해 체험이 완전히 다른 것으로 변하는 것은 결코 아닌 것이다. 후설은 이러한 기본 입장 하에서 체험 일반에 대한 타당한 반성적 인식이 가능함을 강력하게 주장하고 있는 것이다. 그러면 이제껏 논의를 미루어 온 이러한 후설의 주장의 궁극적 근거는 구체적으로 어디에 있는 지를 다음에서 보다 상세히 살펴 보도록 한다.

2) 반성적 인식의 타당성의 근거

반성적 인식의 타당성의 근거는 이미 2절에서 피상적으로나마 언급이 되었다. 다만 거기에서는 그 근거에 대한 상세한 분석 보다는 후설의 기본 입장을 살펴 보는 것이 촛점이었기 때문에 깊이 있는 논의가 이루어지지 않았을 뿐이다. 이제 본 글의 가장 핵심적인 부분이

될 이러한 근거의 문제를 본격적으로 다룸에 있어서 우리는 크게 두 가지 측면에서 이를 살펴 보도록 한다. 하나는 흐름으로서의 체험의 기본적 속성과 관련해 내적 시간의식의 분석을 토대로 반성적 인식의 타당성을 정초하는 것이고, 다른 하나는 후설 현상학의 근본 방법인 본질 직관의 타당성에 근거해 이 문제에 대한 해명을 찾는 것이다. 그런데 후설은 이 근거의 문제와 관련해서는 와트에 대한 논박과 같이 체계적인 서술은 하고 있지는 않으며, 다만 단편적으로 여러 곳에서 이와 연관된 자신의 입장을 밝히고 있을 뿐이다. 따라서 우리는 후설의 여러 서술을 나름대로 재구성해서 정리해 살펴보는 수 밖에 없다. 여기서 시간 의식과 관련해서는 주로 『시간 의식』을 그리고 본질 직관과 관련해서는 『이념들 Ⅰ』을 참조 했다. 그리고 이러한 해명이 이루어진 토대위에서 우리는 자아에 대한 반성적 인식의 문제를 간략하게 살펴보도록 한다.

가) 내적 시간의식의 분석에 근거한 반성적 인식의 타당성

우리는 이미 앞에서 의식 자체가 하나의 흐름으로서 이 속에 속해 있는 개개의 체험 또한 끊임없는 흐름 속에 놓여 있음을 살펴 보았다. 그런데 이처럼 의식이 체험류로서의 흐름이라는 사실은 그것이 곧 시간적 구조 속에 놓여 있다는 것을 뜻한다. 즉 "모든 현실적 체험은 필연적으로 지속하는 것이며, 이러한 지속과 더불어 체험은 하나의 무한한 지속의 연속체, 즉 하나의 충만된 연속체 속에 배열되어 있다. 이 체험은 필연적으로 항상 무한한 시간 지평을 갖고 있다. ..... 모든 체험은 시간적 존재로서 순수 자아의 체험이다."(『이념들 Ⅰ』, 182쪽) 그리하여 "모든 개개의 반성적으로 발견될 수 있는 체험은 시간적으로 배열된 것으로서 시간적으로 시작하고 끝나는 것으로서 .....내재적 시간의 끊임없는 무한한 지평내에서 나타나야만 한다."(『성찰』, 81쪽) 따라서 이러한 시간적 지평 속에 존재하는 개개의 체험은 곧 내적 시간의식의 형식 속에서 파악될 수 밖에 없다. 이런 점에서 브란트(Brand)는 체험에 대한 반성은 근본적으로 시간성(Zeitlichkeit)의 성격을 지니는 것으로 규정하고 있다. 즉 반성은 (체험의) 시간과 시간성에 대한 근원적인 해명으로서 이것은 (체험의) 과거와 현재와의 긴장을 드러내고 이와 더불어 양자를 연결시킴으로써 곧 시간성의 구조를 지니고 있다는 것이다.[25] 그러면 이러한 시간적 존재로서의 체험에 대한 반성적 파악은 구체적으로 어떻게 가능할 것인가?

사실 이에 대해서는 이미 앞에서 파지와 예지, 재기억 등의 작용을 언급하면서 일정 부분 해명이 되었다고 볼 수 있다. 바로 이러한 것들이 내적 시간의식을 이루는 주된 작용이기 때문이다. 다만 여기서는 이와 같은 시간의식으로서의 파지, 재기억의 작용이 어느 정도의 인식적 가치를 지니는가에 촛점을 맞추어 논의를 진행시키도록 한다. 만약 후설의 주장대로 파지와 재기억의 작용이 타당한 인식적 가치를 지닌다면 당연히 이 작용에 근거해 이루어지는 반성의 인식적 가치도 인정될 수 있는 것이다. 그렇다면 후설이 이러한 주장을 할 수 있는 근거는 무엇인지에 대해 후설의 시간의식의 분석을 따라서 상세히 살펴보도록 한다.

---

25) Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1969, S.68 참조

후설에 있어서 시간의식의 분석의 출발점은 바로 '현실적 지금'(aktuelles Jetzt)이다.[26] 보다 구체적으로는 연속적인 흐름속에서 바로 지금 현존하고 있는 구체적 체험이다. 이 현실적 지금은 의식이 흐름인 이상 항상 방금(soeben)으로 변양되어 과거로 침잠하게 된다. 그리고 항상 새로운 현실적 지금이 나타나 이를 대체하게 된다. 바로 이렇게 밀려 나면서 또 새로이 나타나는 현실적 지금의 연속체가 바로 체험류라고 할 수 있다. 그런데 이처럼 현실적 지금이 그냥 흘러가 버리고 만다면 우리는 사실상 의식내의 어떠한 것에 대해서도 파악할 수 없을 뿐 아니라, 기억을 포함한 모든 인식 자체가 불가능할 것이다. 따라서 이 현실적 지금을 나름대로 포착해 의식하는 작용이 우리에게 존재하게 되는데, 이것을 후설은 '파지'(Retention)라고 부른다. 파지는 방금 흘러간 현실적 지금을 보유하고 의식하는 작용으로서 곧 '방금으로 변양된 지금'에 대한 의식이다. 따라서 각각의 현실적 지금은 새로이 나타나는 현실적 지금에 의해 밀려나면서 완전히 사라지는 것이 아니라 이 파지 작용에 의해 일정 정도 보존되는 것이다. 그리고 여기서 파지된 것은 또다른 파지 작용에 의해 다시 파지되고 또 이것도 파지되는 식의 과정이 계속 이어진다. 그럼으로써 체험과 같은 시간적 흐름이 하나의 통일체로서 파악될 수 있는 것이다.

그런데 여기서 주목해야 할 사실은 현실적 지금 자체에 대한 순수한 파악은 실제로는 불가능하다는 것이다. 즉 현실적 지금은 어떠한 연장이 있는 존재가 아니라 시간적 흐름속에 있는 것으로서 인위적으로 분할 가능한 것이 아니다. 따라서 이는 단지 추상적으로만 고정될 수 있을 뿐이다. 곧 "순수 지금(reines Jetzt)은 다만 하나의 이념적 경계(eine ideale Grenze)에 불과하며 그 자체로 존재할 수 없는 추상적인 어떤 것(etwas Abstraktes)이다." (『시간 의식』, 40쪽) 이럴 경우 이 지금에 대한 파악은 사실상 이것이 방금으로 변양되면서 단지 파지를 통해서만 가능할 뿐이다. 그러므로 파지는 곧 이 현실적 지금에 대한 일차 기억(primäre Erinnerung)으로서(『시간 의식』, 45쪽 제목 참조) 원시적이나마 이에 대한 최초의 직접적 파악 작용이라고 할 수 있다. 물론 파지된 것은 지금 현실적으로 존재하는 것은 아니다. 즉 파지는 근본적으로 변양된 의식인 것이다. 그럼에도 불구하고 후설은 "내가 파지를 통해 의식한 것은 절대적으로 확실하다."(『시간 의식』, 49쪽)라고 주장한다. 바로 이러한 후설의 주장이 우리의 논의의 촛점이 될 뿐만 아니라, 또한 후설과 대립적인 측의 주장을 결정적으로 반박하는 근거가 되기도 한다. 이 주장이 정당화된다면, 이는 곧 체험에 대한 타당한 인식이 가능하다는 후설의 입장이 확고한 위치를 차지하게 되기 때문이다. 그러면 이러한 후설의 주장에 대해 보다 상세히 살펴보도록 하자.

후설은 기본적으로 "모든 지금이 과거로 침잠하면서도 그것의 엄밀한 동일성을 확고하게 유지하고 있다 ."(『시간 의식』, 62쪽)는 관점에서 논의를 진행시키고 있다. 즉 파지의 변양을 통해서도 본래의 지금은 그 본질적인 요소를 전혀 상실하지 않는다는 것이다. 후설은 의식의 변양에도 불구하고 "대상의 다양한 현실적 지금점들에 속하는 감각 내용은 질적으로

---

26) 후설은 과거로 변양되기 이전의 이 절대적인 현실적 지금(혹은 이에 대한 의식)을 가리켜 근원인상(Urimpression)이라고도 하고 있다. 그러나 이 '근원 인상'은 사실상 지금 여기서 언급되는 현실적 지금에서의 체험과 같은 의미를 지니므로 혼란을 피하기 위해 이 용어는 사용하지 않기로 한다.

(qualitiv) 절대적으로 불변인 채 남아 있으며 ..... 변양의 모든 국면(Phase)은 그 본질상 동일한 질적인 내용과 비록 변양된 것이지만, 동일한 시간계기를 지니고 있다."(『시간 의식』, 66쪽)고 주장한다.[27] 따라서 변한 것이 있다면 다만 이 지금이 주어지는 방식(현재가 아니라 나중에 주어 진다는 점)일 뿐, 그 성질과 내용 그리고 그 고유한 시간계기에 있어서는 하등의 차이가 없는 것이다.(『시간 의식』, 68쪽 참조) 그러므로 후설은 이 변양된 지금이 '지나간 지금'이라는 성격을 지닌다 하더라도 그때 그때 새로이 나타나는 현실적인 지금과의 관계속에서만 지나간 것으로 존재할 뿐 실질적으로는 본래의 지금과 동일한 것이라고 말한다.(『시간 의식』, 66쪽 참조) 이는 근본적으로 파지의식 속에서 본래의 지금이 동일성을 유지한 채 계속 지속하고 있기 때문이다.

이와 같은 후설의 주장에 근거할 때, 파지를 통해 의식된 지금과 본래의 현실적 지금은 사실상 동일한 것이므로 그 인식에 있어서도 양자는 동일하다는 성격을 지니게 된다. 후설이 궁극적으로 주장하고자 하는 바는 바로 이러한 인식의 동일성이다. 후설은 시간적으로 비록 뒤에 이루어지는 것이긴 하지만 그 본질적 내용에 있어서 변화가 없다면, 당연히 인식의 동일성도 보장되는 것으로 간주한다. 시간적인 차이를 두고 주어지는 것은 여기서 전혀 중요한 의미를 지니지 않는다. 다만 중요한 것은 본질적 내용인 것이다. 인식이 본래 그 본질적 내용에 대한 파악을 의미하는 것인 한 내용의 동일성만 보장된다면 시간적 선, 후 여부는 인식에 있어서 아무런 영향을 끼칠 수 없는 것이다.(『시간 의식』, 63쪽 참조) 이리하여 후설은 파지가 현실적 지금을 있는 그대로, 직접적으로 파악하는 것과 같은 성격을 지니고 있음을 강조하기 위해 파지도 일종의 지각이라고 주장한다.(『시간 의식』, 41쪽 참조) 곧 파지는 단순한 상상 작용이 아니라 근원적 체험으로서, 방금 있었던 본래의 지금을 직접적으로 직관하는 것이다.[28] 후설은 이를 근거로 파지의식에 의해 구성된 것은 "시간적 대상에 대한 충전적 지각"(『시간 의식』, 38쪽)이라고 말하고 있다. 이로써 후설에 있어서 파지는 그 절대적 명증성과 권리를 보장받게 된다.

그러나 엄밀하게 볼 때 파지는 아직 명료한 대상 인식의 단계는 아니다. 그것은 가장 근원적인 의식 작용으로서 다만 보다 높은 단계의 인식이 가능하도록 현실적 지금을 보유하고 의식하는 단계에 머물러 있다. 그렇다고 해서 파지의 명증성이 결코 의심받는 것은 아니다. 파지가 의식하고 있는 것은 분명 타당한 것이되, 다만 그 내용에 있어서 대단히 미세한 것이므로 아직 이를 종합해 대상화, 개념화하지 않았을 뿐이다. 여기서 이러한 파지가 의식하고 있는 것을 대상화해 보다 높은 단계의 인식으로 끌어 올리는 작용을 하는 것이 바로 '재

---

27) 여기서 동일한 시간계기라는 점은 개체의 동일성을 확인할 수 있는 가장 중요한 근거이다. 단지 감각 내용이나 성질이 같다고 해서 그 동일성이 유지되는 것은 아니다. 그것이 바로 어떤 시점에서 최초로 나타났다는 시간계기가 곧 각 지금의 개별성을 특징짓는 근본 근거이며, 그런 한에서 자신의 고유한 시간계기를 계속 동일하게 지니고 있을 때만이 그것이 동일한 것이라고 인정할 수가 있다.

28) 그런 점에서 파지는 본래의 지금에 대한 단순한 모사나 희미한 잔상(Nachhall)이 아니라 바로 그 지금 자체에 대한 의식이다. 따라서 후설은 파지 작용을 가리켜 원본적인(originär) 의식이라고 말하고 있다.(『시간 의식』, 32쪽 참조)

기억'이다. 재기억은 파지와는 달리 근원적인 체험이 아니라 일종의 재생(Reproduktion)작용으로서 이른바 이차 기억(sekundäre Erinnerung)이다. 즉 파지된 것을 이후에 다시 현재화(Vergegenwärtigung)하는 작용이다. 이런 점에서 재기억은 파지에 비해 그 확실성의 정도가 떨어지며 오류의 가능성이 항상 존재한다. 그러나 후설은 이 재기억 작용도 파지 과정과의 합치(Deckung)에 의해 그 명증성을 확보할 수 있다고 주장한다.(『시간 의식』, 50쪽 참조) 재기억이 파지에 근거해 있는 한 재기억의 타당성도 보장받을 수 있다는 것이다.[29] 물론 이때 재기억은 파지와 같은 절대적 타당성에는 미치지 못한다. 그러나 나름대로의 정당성은 확보할 수 있다는 것이 후설의 기본 입장이다.(『이념들 Ⅰ』, 169쪽 참조) 그런 점에서 인식론적 측면에서 볼 때, 재기억의 인식 가치 또한 인정받을 수 있게 된다.

이상의 논의를 이제 체험에 대한 반성의 문제에로 다시 적용시켜 보면, 상황은 이제 보다 분명해진다. 현실적 지금이라는 것이 곧 의식내에 존재하는 직접적 체험을 의미한다고 할 때, 직접적 체험에 대한 반성적 인식이 가능함은 이제까지의 논의를 토대로 할 때 자명하다. 이는 물론 근본적으로 파지 작용에 힘입은 것이다. 모든 반성이 사실상 파지에 근거한다고 할 때, 비록 지금 현존하지 않는 체험, 즉 변양된 체험에 대한 인식일지라도 그것은 타당한 것이며, 그런 점에서 반성을 통해 야기된 체험의 변양이라는 것은 인식론적으로는 하등의 영향을 미치지 않는다.[30] 왜냐하면 변양된 체험은 본래의 체험과 전혀 다른 별개의 것이 아니라, 바로 이 본래의 체험에 '정확히 일치하는 것'(genau entsprechendes)(『이념들 Ⅰ』, 167쪽)으로서 원 체험을 그 본질적 성격을 변화시킴이 없이 있는 그대로 반영하고 있기 때문이다. 따라서 후설은 "근원적인 cogito 자체와 반성된 cogito 자체는 동일한 것"(『이념들 Ⅱ』, 102쪽)이라고 하면서 반성을 통해 체험이 변화된 것은 사실이지만, 이는 단지 원 체험이 현재 더 이상 내실적으로(reell) 현존하지 않는다는 정도의 시간적 변화만이 있음을 강조한다. 후설에 있어서 원 체험과 반성된 체험 양자는 근본적으로 동일한 것으로서 최소한 그 인식에 있어서는 전혀 차이가 있을 수 없는 것이다. 그러므로 우리는 후설이 "체험의 존재방식에는 본래적인 현재로서 모든 실제적인 생생한 체험에로 완전히 직접적으로 하나의 직관하는 지각의 시선이 향할 수 있다는 사실이 속해 있다. 이는 반성의 형식속에서 이루어진다."(『이념들 Ⅰ』, 95쪽)라는 주장의 진의를 이제 이해할 수가 있다. 반성을 통해서 분명히 체험이 변양됨에도 불구하고 이러한 주장이 가능한 것은 반성을 통해 파악된 체험은 본래의 근원적 체험과 사실상 동일한 것이라는 후설 나름의 확신 때문이다. 우리는 이것이 근본적으로 파지 작용에 의해 가능함을 이미 알고 있다. 이리하여 후설의 "반성의 현상들은

---

29) 만약 재기억이 파지의 매개없이 근원적 체험이나 인상을 기억하는 작용이라고 한다면 이 때는 물론 오류의 가능성이 대단히 높아진다. 전통적으로 기억 작용을 불신하고 그 인식론적 가치를 인정치 않는 것은 바로 이와 같이 재기억이 파지의 매개없이 이루어 진다고 보았기 때문이다. 그러나 후설은 재기억이 파지에 근거해서만 이루어 질 수 있다고 봄으로써 그 인식적 가치를 인정할 수 있다고 보고 있는 것이다.(『수동적 종합』, 324-326쪽 참조)

30) 후설은 "단지 체험이 내재적 지각의 반성하는 의식 속에서 주어질 때에만 인식적으로 보증된다거나, 혹은 그때 그때의 현실적 지금속에서만 이것이 보증된다고 생각하는 것은 불합리한 것이다."(『이념들 Ⅰ』, 169쪽)라고 하면서 파지를 통해서도 체험은 확실하게 보증됨을 강조하고 있다.

사실상 하나의 순수한 어쩌면 완전히 명료한 소여성의 영역이다"(『이념들 Ⅰ』, 175쪽)라는 주장도 이를 근거로 할 때 쉽게 정당화될 수 있다.

이와 같은 후설의 주장에 근거 할 때, 앞서의 비판자들이 제기한, 체험이 변화됨으로 인해 반성적 인식이 불가능하다는 주장은 이제 그 설득력을 상실하게 된다. 후설의 관점에서 볼 때 그들은 단지 체험의 시간적 변화를 존재 자체, 인식 자체의 변화로까지 확대 시키는 오류를 범하고 있는 것이다. 이는 근본적으로 파지나 재기억의 작용과 같은 내적 시간의식의 구조를 간과한 데 기인한 것이다. 그러므로 이제 후설은 보다 확고한 근거 위에서 이들의 입장을 비판할 수 있을 뿐만 아니라, 나아가 자신의 입장의 정당함을 보다 설득력 있게 주장할 수 있게 되었다.

이상과 같이 우리는 내적 시간의식의 분석에 근거한 반성적 인식의 타당성에 대해 살펴보았다. 후설의 주장은 우리의 의식 구조 자체가 이미 체험에 대한 반성적 인식이 가능하게끔 되어 있으며, 그런 점에서 반성적 인식의 타당성은 정당화될 수 있다는 것으로 요약될 수 있다. 물론 여기에는 파지에 대한 후설 나름의 철저한 분석이 결정적인 역할을 했다는 점은 부인할 수 없는 사실이다. 그러나 과연 우리의 의식 구조가 후설이 분석한대로 이루어져 있는지, 또 파지 작용이 과연 절대적으로 타당한 것인지 하는 의문이 생길 수 있다. 더구나 재기억의 작용은 그 신뢰성을 충분히 의심해 볼 수 있는 작용이다. 그러나 이에 대한 논의는 지금 이 자리에서 할 수 있는 성질이 못 될 뿐더러, 본 글의 기본 관점이 후설의 입장을 가급적 그대로 수용한다는 데 있으므로 일단 우리는 후설의 근거와 전제를 타당한 것으로 받아들이기로 한다. 그런데 후설은 이러한 분석의 토대위에서 보다 확실하게 반성적 인식의 타당성을 정초하는 또 하나의 근거를 제시하고 있는데, 이것이 바로 본질 직관으로서의 반성의 성격이다. 이제 이 문제를 다음에서 살펴 보도록 하자.

나) 본질 직관으로서의 반성적 인식의 타당성

앞에서의 반성적 인식의 타당성에 대한 근거가 일정정도 심리학적 차원에서의 근거라면, 여기서 논의하게 될 본질 직관으로서의 근거는 전적으로 철학적 근거라 할 수 있다. 본질 직관이란 후설의 고유한 현상학적 방법으로서 그의 철학체계를 궁극적으로 정초짓는 방법적 토대이지만, 한편으로는 전통적인 철학적 방법이라고 볼 수도 있다. 이미 우리는 플라톤의 이데아에 대한 직관에서 이와 유사한 모습을 본다. 그런 점에서 후설이 말하는 본질 직관의 타당성 여부는 근본적으로는 후설 자신에게만 한정된 것이 아닌, 서양 철학 전 체계속에서 중요한 방법론적 의미를 지니는 것으로 간주될 수 있다. 왜냐하면 이는 곧 '직관주의'와 '본질주의'가 철학적으로 어떻게 정당화될 수 있느냐 하는 철학의 근본 문제와 연결되어 있기 때문이다. 후설은 근본적으로 '직관'을 모든 인식의 정당성의 근거로 보는 직관주의의 입장과, '본질'이 개개의 사실성에 선행하고 이 사실성의 철학적 토대가 된다는 본질주의적 입장을 동시에 취하고 있다. 그런 의미에서 반성이 본질 직관의 성격을 지님으로써 그 타당성을 지닌다면, 그 근거는 궁극적으로 이러한 직관주의, 본질주의의 철학적 정당화 속에서 찾아야 할 것이다. 그러나 우리는 여기서 이러한 철학의 전통적인 방법론적 논쟁에 관여할

입장이 못되므로, 다만 후설의 입장에 충실해 그의 주장 속에서 그 근거를 찾아 보기로 한다.

이미 앞에서 살펴 본 바와 같이 후설 현상학의 의도는 개개의 사실적 체험에 대한 존재 규정이나 법칙성을 발견하는 데 있는 것이 아니라 체험의 순수 본질론을 정립하는 데 있다. 그런 한에서 당연히 반성 작용의 궁극적 단계는 본질 직관에 있게 된다. 본질 직관(Wesensnituition)이란 어떤 한 대상을 하나의 범례로 선정, 자유로운 상상 작용에 의해 이와 유사한 무수히 많은 모상을 만들어 가면서(자유변경) 이 모상들에 공통된 불변적인 일반성을 직관에 의해 포착하는 작용이다. 이때 포착된 불변적인 일반성이 곧 이 대상의 본질이다.(『심리학』, 72-78쪽 참조) 이 본질 직관의 작용은 그 핵심적인 과정이 아무리 상상 작용이라고 하더라도 일종의 직관이다. 즉 본질 직관은 본래적인 의미에서의 직관이며, 따라서 '단순하고 모호한' 현재화(Vergegenwärtigung)는 아니다. 이것은 원본적으로 부여하는 직관(originäre gebende Anschaung)으로서 이를 통해 그 본질이 그 자체로서 생생하게 파악된다.(『이념들 Ⅰ』, 15쪽 참조) 이는 마치 개체 지각에 있어서 그 대상이 그 자체로서 원본적으로 구신적으로(leibhaft) 주어지는 것과 같다.[31] 그런데 후설에 따르면 "모든 원본적으로 부여하는 직관은 인식의 권리 원천이다."(『이념들 Ⅰ』, 51쪽) 그러므로 이러한 직관을 통한 본질 인식의 타당성은 그 자체로 정당화된다. 직관은 가장 궁극적인 인식이기 때문이다. 후설에 있어서 원본적으로 부여하는 직관의 의식작용에서 제시되는 것 보다 더 직접적이고 근원적인 대상 접근이란 불가능하다.[32]

이렇게 파악된 본질은 개개의 사실이 오직 우연성을 지닌 채 이 한계를 벗어날 수 없음에 비해 필연성(Notwendigkeit)과 보편성(Allgemeinheit)이라는 성격을 지닌다. 본질은 마치 필연적이고 보편적인 기하학적 진리가 모든 자연적 사실에 타당하게 적용되는 것과 마찬가지로 개개의 사실에 대해 필연적이고 보편적으로 적용될 수 있다. 역으로 모든 개개의 사실적 존재는 이러한 본질 필연성과 보편성에 결부되어 있는 것이다.(『이념들 Ⅰ』, 12쪽 참조)[33] 곧 본질은 사실에 선행하면서 이 사실을 근거짓는 하나의 필연적인 제약인 것이다. 이러한 근거 위에서 후설은 본질에 대한 통찰이 곧 가장 기초적인 논리적 수학적 공리에 대한 통찰과 같은 가치를 지니는 것으로 보고 있다.(『이념들 Ⅰ』, 176쪽 참조) 즉 후설에 있어서 본질에 대한 직관은 (일반적으로 공리에 대한 직관이 그러하듯이) 필연적이고 보편적인 인식으로서 더 이상 그 정당성의 근거를 캐 물을 필요가 없는, 그 자체로서 절대적 타당성을 지니는 인식이다. 그렇기 때문에 직관을 통해 파악된 본질은 수학적 공리처럼 사실적 영

---

31) 후설은 "본질 직관은 원본적으로 부여하는 작용이며 또 바로 그러한 것으로서 감성적으로 지각함과 유사한 것이지 공상함(Einbilden)과 유사한 것이 아니다"(『이념들 Ⅰ』, 50쪽)라고 하고 있다.

32) 후설은 이와 관련해 원본적으로 부여하는 의식은 일종의 직접적 봄(das unmittelbare Sehen)으로서 이는 모든 이성적 주장의 궁극적 권리 원천이라고 하고 있다.(『이념들 Ⅰ』, 43쪽 참조) 아울러 W.Marx, *Die Phänomenologie Edmund Husserls*, München, 1987, 이 길우 역, 『현상학』, 서광사, 45쪽 참조

33) 후설은 모든 개체가 그 자체 내에 이러한 본질을 함유하고 있다고 보고 있다. 바로 여기서 사실과 본질간의 불가분리성이 나타난다.(『이념들 Ⅰ』, 12-13쪽 참조)

역에 대해 무조건적인 타당성을 지닐 수 있는 것이다. 이는 근본적으로 "가능성의 인식이 현실성에 대한 인식에 선행해야만 한다는 오래된 존재론적 교설은 하나의 중요한 진리이다."(『이념들 I』, 178쪽)라는 후설 나름의 확고한 전제에 근거를 둔 것이다.

이러한 본질 직관의 성격에 근거할 때 체험에 대한 반성적 본질 직관도 동일한 성격을 지닌다. 우선 후설은 "반성적 시선이 적용될 수 있는 모든 흐름의 체험은 하나의 고유한 직관적으로 파악 될 수 있는 본질을 갖고 있다."(『이념들 I』, 70쪽)는 전제하에 모든 체험 유형과 연관된 본질 기술은 가능한 경험적 존재에 대해 무조건적으로 타당한 규준이 된다고 주장한다.(『이념들 I』, 177쪽 참조) 즉 직관을 통해 파악된 체험의 본질은 곧 모든 사실적 체험에 대해 필연적으로 타당하다는 성격을 지니는 것이다. 이를 근거로 후설은 체험의 본질론으로서의 현상학은 개개의 사실적 체험들의 연관관계와 법칙성을 다루고 있는 심리학의 근본 토대가 된다고 본다.[34] 바로 이 점이 현상학과 심리학을 구분짓는 결정적인 근거가 된다. 심리학의 탐구 영역이 사실적 체험에 한정되어 있는 한 이로부터는 단지 사실의 필연성, 경험적 필연성만이 도출될 뿐 결코 절대적 타당성을 지니는 본질 필연성은 성립하지 않는다. 후설은 "사실로부터는 항상 단지 사실만이 결과한다."(『이념들 I』, 22쪽)라는 입장에서 사실과학으로서의 심리학은 근본적인 한계를 지닐 수 밖에 없다고 본다. 이는 심리학이 본질 직관의 가능성을 도외시한 채 단지 사실에 대한 경험적 직관에만 의존했기 때문이다. 따라서 심리학의 주장은 단지 경험적 일반화의 단계에 머문 채 절대적 필연성이 아닌 개연성의 틀을 벗어날 수가 없는 것이다. 후설이 자신과 동일하게 체험을 철학적 탐구의 대상으로 삼은 딜타이를 비판하는 근거도 바로 여기에 있다. 즉 딜타이는 체험을 본질 직관이 아닌 경험적 직관에 근거해 기술하려 함으로써 단지 모호한 경험적 일반화에 머물고 말았다는 것이다.(『심리학』, 13쪽 참조) 후설에 따르면 초경험적이고 보편적인 체험의 구조는 오직 본질 직관에 의해서만 드러날 수 있다. 본질 직관에 의해 밝혀진 체험의 구조만이 곧 체험 일반에 대해 필연적으로 타당한 것이다. 그러므로 그 한계를 지닐 수 밖에 없는 심리학은 본질학으로서의 현상학에 의존해야만 하는 것이다. 이리하여 현상학은 심리학의 방법적인 근본 문제에 대한 재판소(Instanz)이다.(『이념들 I』, 177쪽 참조)

이상과 같은 후설의 주장을 토대로 할 때, 체험에 대한 반성적 본질직관의 정당성은 그 자체로서 절대적으로 보증된다. 직관은 원본적으로 부여하는 의식으로서 사태의 본질을 정확히 포착해 낼 수 있을 뿐만 아니라, 이 본질은 곧 절대적인 필연성과 보편성을 지니기 때문이다. 그러므로 후설에 있어서 반성이 본질 직관의 의미를 지닐 경우, 그 인식의 타당성은 오직 그것이 본질 직관이라는 이유 하나만으로 정당화될 수 있다. 본질 직관이야말로 인식의 가장 완벽하면서도 궁극적인 형태이기 때문이다. 이럴 경우 앞서의 후설의 반성 개념에 대한 비판과 대립적 견해는 더 이상 설 자리를 잃게 된다. 왜냐하면 체험에 대한 반성적 인식의 타당성은 이제 더 이상 의심할 수 없는 절대적 근거를 확보했기 때문이다. 후설은 따라서 반성적 인식 일반의 타당성에 대한 회의는 본질 직관, 곧 원본적으로 부여하는 직관

---

34) 본질이 사실성의 근거와 토대가 된다는 후설의 기본 입장을 생각 할 때 이는 쉽게 이해될 수 있는 주장이다. 후설은 여기서 현상학과 심리학과의 관계는 곧 기하학(수학)이 자연과학(물리학)의 토대가 되는 것과 같은 성격을 지니는 것으로 보고 있다.(『이념들 I』, 177-178쪽 참조)

과 그것의 고유한 근거에 의거할 때 그 힘을 상실할 수 밖에 없다고 말한다.(『이념들 Ⅰ』, 175쪽 참조) 이러한 토대 위에서 후설은 이제 "반성은 완전한 인식이라는 이념과 어떠한 모순되는 갈등에 연루되지 않는다."(『이념들 Ⅰ』, 176쪽)라고 확고하게 주장하고 있다.

다) 고차적 반성과 순수자아에 대한 반성적 인식의 타당성

우리의 이제까지의 논의는 오직 의식체험에 대한 반성적 인식의 문제에로만 한정되었다. 또 그것이 우리의 주된 관심사이기도 한 것이다. 그러나 후설 스스로는 반성의 문제를 여기에 한정하지 않고 자아에 대한 반성적 인식의 문제에까지 확장시키고 있다. 사실 이 문제는 그 자체가 또 다른 논의의 주제가 될 만큼 논란이 많은 것이므로 지금 이 자리에서 자세히 논할 수 있는 성질의 것은 아니다. 또한 본 글의 목적이 어디까지나 직접적 체험에 대한 인식이 과연 반성을 통해서 가능한가 하는 점을 후설의 관점에서 살펴보는 데 있는 만치, 이제까지의 고찰을 통해서도 충분히 그 목적은 달성되었다고 본다. 그러므로 이 자아에 대한 반성적 인식의 문제는 엄밀히는 우리의 주된 탐구 주제는 아니다. 그러나 후설에게 있어서 반성에 대한 논의는 대부분 체험과 더불어 체험의 주체인 자아와 연관되어 이루어질 뿐더러, 후설의 현상학적 체계속에서 자아에 대한 반성의 문제는 오히려 보다 핵심적인 위치를 차지하고 있음을 볼 수 있다. 또한 자아에 대한 반성적 인식이 가능하다고 할 경우, 이는 이제까지의 논의의 연장선상에서 후설의 기본 입장을 보다 강화시켜 주는 역할을 한다고 볼 수 있다. 따라서 반성 작용의 인식론적 해명을 주된 과제로 삼고 있는 본 글에서 이 문제를 전혀 도외시할 수 만은 없다고 보여진다. 그러므로 우리는 반성의 인식능력에 대한 재검토 내지는 새로운 고찰이라는 측면에서 여기서 이 문제를 간략하게 살펴 보기로 한다. 그리고 자아가 반성의 대상이 된다는 후설의 기본 전제 만큼은 논의의 편의를 위해 크게 문제삼지 않고 논의를 진행시켜 나가기로 한다.

후설의 일관된 입장은 물론 자아에 대한 자기 인식이 가능하다는 것이다. 후설은 "순수자아와 체험 일반의 본질에는 반성의 이념적 가능성이 정초되어 있다"(『이념들 Ⅰ』, 98쪽)고 하면서 "순수자아의 본질에는 자신이 무엇이고 어떻게 기능하는가를 스스로 파악할 수 있으며 따라서 자신을 대상으로 삼을 수 있다는 것이 속한다."(『이념들 Ⅱ』, 101쪽)고 말하고 있다.[35] 이렇게 자아를 반성적 인식의 대상으로 삼을 수 있는 근거는 첫째, 순수자아가 체험류속에서 실제적으로 존재하면서 모든 체험과 불가분리의 관계를 맺고 있기 때문이며, 둘째로는 이 속에서 그것이 자기 동일성을 유지하고 있기 때문이다. 후설에 따르면, 순수자아는 부단한 체험의 흐름속에 실제로 존재하고 있다. 즉 자아는 모든 작용 체험의 주체로서 체험안에서 현실적으로 살아가고 있는 것이다.(『이념들 Ⅰ』, 178-179쪽 참조) 그러나 이러

---

35) 여기서 후설이 말하는 순수자아는 일상적인 심리적 자아가 아니라 이른바 현상학적 환원(선험적 환원)을 거쳐서 비로소 드러난 자아를 의미한다. 후설은 세계에 대한 존재정립을 판단 중지하고 모든 세계와 연관된 모든 것이 괄호쳐진 다음에도 어떠한 영향을 받지 않고 남아 있는 것으로서 의식의 체험류와 더불어 이 순수자아를 들고 있다. 이 순수자아를 후설은 선험적 자아라고도 하는데 본 글에서는 순수자아라는 표현만을 쓰기로 한다.

한 체험의 흐름속에 존재하면서도 순수자아는 이 속에서 생겨났다가(entstehen) 사라지는(vergehen) 그러한 것이 아니다. 체험과는 달리 순수자아는 지나가 버리는 것이 아니라 지속하는 것으로서 모든 체험이 변화할지라도 절대적으로 동일한 것으로 남는다. 그러므로 순수자아는 체험의 내실적 구성요소는 아니다.(『이념들 Ⅰ』, 123쪽 참조) 이를 근거로 후설은 기본적으로 이 순수자아가 절대적 자기 소여성 속에서 주어질 수 있으며, 따라서 반성속에서 이 자아 자체를 절대적으로 동일한 것으로서, 충전적으로 파악할 수 있다고 주장한다.(『이념들 Ⅱ』, 102, 105쪽 참조) 즉 "순수자아의 본질에는 원본적인 자기파악, 자기지각의 가능성이 속해 있다."(『이념들 Ⅱ』, 101쪽)는 것이다. 이렇게 볼 때 순수자아는 흐름으로서의 체험보다도 오히려 보다 명확하게 파악될 수 있는 것처럼 보인다. 흘러가는 체험도 후설에 있어서는 타당한 반성적 인식이 가능한데 하물며 고정 불변의 자기동일자인 자아는 전혀 문제될 것이 없을 것으로 여겨지기 때문이다.

그러나 여기에는 체험에 대한 인식에 있어서보다 보다 복잡한 문제가 놓여 있다. 왜냐하면 자아를 반성한다고 할 때 자아의 분열이 일어나기 때문이다. 즉 반성하는 자아와 반성되는 자아로 나뉘어 지는 것이다. 그런데 이 양자간의 관계가 제대로 해명이 되지 않으면 자아가 자기동일자로서 하나의 인식 대상이 될 수 있다는 후설의 주장 또한 설득력을 갖기가 어렵다. 왜냐하면 반성하는 자아와 반성되는 자아가 서로 다를 경우 후설에 있어서 동시에 복수의 자아가 존재하는 셈이 되며, 이는 곧 자아의 자기반성, 자기인식이라는 본래의 의도와는 어긋난다. 이럴 경우 최소한 어느 한 쪽은 허구이던가 아니면 다수의 자아를 용납하는 불합리한 상황이 초래된다. 따라서 양자가 동일함이 반드시 보증되어야만 한다. 그러나 반성되는 자아는 분명 과거의 자아가 현재화된 형태이지 현재 반성하는 자아 자체는 아니다. 또 이 현재의 반성하는 자아도 또 다시 반성될 경우 그때는 이미 반성하는 자아는 아니다. 이러한 과정은 계속 될 수 있으며 반성하는 자아는 결국 드러나지 않은 채 항상 익명적으로 남아있다. 그렇다면 어떻게 양자의 동일함이 보장될 수 있는가? 후설은 이것이 보다 높은 단계의 반성인 고차적 반성(höhere Reflexion)에 의해 가능하다고 보고 있다.(이념들 Ⅱ, 102쪽 참조) 고차적 반성이란 반성 작용 자체를 다시금 반성하는 작용이다. 이러한 고차적 반성을 통해 한발 뒤로 물러선 상태에서 이미 반성된 자아와 반성하는 자아(이미 고차적 반성의 대상이 된)를 비교해 볼 수 있는 것이다. 후설에 의하면, 이를 통해 양자가 동일함이 밝혀질 수 있다는 것이다. 후설은 기본적으로 자아가 대상화되건 않건 간에 본질적으로 동일하다는 입장에 서 있으며, 다만 이것이 고차적 반성을 통해서 확인될 뿐인 것이다. 그런데 이 고차적 반성은 단 한번으로 그치는 것이 아니라 무한히 계속될 수 있으며, 이는 곧 자아의 근본적 능력인 것이다.[36] 그런데 이러한 고차적 반성을 통해 자아의 동일성이 확인될 수 있다는 후설의 주장은 곧 파지를 통해 의식된 것과 본래의 체험이 사실상 같은 것이라는 앞서의 주장을 연상시킨다. 따라서 우리는 파지를 통한 체험의 동일성에 대한 주장 자체도 결국은 이 고차적 반성을 통해서 확인될 수 있음을 알 수 있다.

이러한 후설의 주장을 통해 우리는 후설이 반성에 대해 갖고 있는 그 신뢰성의 정도를 다시금 확인할 수 있다. 사실상 자아는 단순한 경험적 관찰의 대상이 아니며 어떤 면에서는

36) K.Held, 앞의 책, S.9 참조.

체험보다도 그 실제적 인식이 더욱 어려운 것일 수 있다. 그럼에도 후설이 이렇게 자아에 대한 인식이 충전적으로 이루어질 수 있다고 보는 데에는 물론 그 나름의 또 다른 전제가 있기도 하겠지만 근본적으로는 반성의 인식 능력에 대한 절대적 신뢰가 그 근저에 놓여 있기 때문에 가능한 것이다. 물론 여기서의 반성이 앞서 논의한 반성과 별개의 것이 아님은 당연하다. 따라서 자아인식의 경우에도 그 타당성의 근거는 앞서의 논의를 통해 이미 모두 밝혀진 것이나 다름없다. 즉 자아가 단순한 사실적 경험적 존재가 아닌 만치 이에 대한 파악은 본질 직관과 같은 직관적 통찰을 통해서만 가능하다는 점, 그리고 고차적 반성(이 또한 본질 직관의 성격을 지닌다고 볼 수 있다.)이 기억작용을 전제로 한 반성이라는 점을 감안할 때, 우리는 자아 인식에 있어서도 그 타당성은 여전히 앞서 살펴 본 반성의 두 근거에 의해 정당화될 수 있음을 본다. 그러므로 우리의 논의를 속에서 자아와 체험인식의 타당성 여부는 전혀 별개의 것이 아닌 동일한 근거에 의해 정초될 수 있는 것이다.[37] 다만 비단 체험 뿐만이 아닌 자아까지도 반성적 인식의 대상으로 확장되었다는 점에서 반성을 통해서는 어떠한 것도 인식할 수 없다는 앞서의 회의주의자의 주장을 결정적으로 반박하게 되었을 뿐만 아니라, 나아가 후설의 반성에 대한 입장이 보다 확고해졌다는 점에서는 그 의의를 찾을 수 있다.

5. 결 론

이제까지의 고찰을 통해 우리는 후설의 반성 개념이 단순한 사실 지각로서의 성격 뿐만 아니라 '본질 직관'이라는 성격을 지님으로써 그 인식의 타당성을 절대적으로 보장받게 됨을 보았다. 후설의 기본 입장은, 반성을 통해서 비록 파악의 대상이 변양된다 하더라도 그 본질적 성격에는 전혀 변함이 없이 그 동일성이 유지되므로 본래의 것을 명확하게 인식할 수 있다는 것이다. 따라서 후설은 체험에 대한 반성적 인식이 불가능하다는 반대측의 주장에 맞서서 반성적 인식은 근본적으로 가능하며, 이는 곧 파지와 같은 시간의식의 구조와 본질 직관의 근원적 권리에 근거해 정당화될 수 있음을 보여주고 있다. 나아가 후설은 반성의 대상을 비단 체험에만 한정하지 않고 자아에까지 확장시켜 이 또한 타당하게 인식될 수 있음을 주장하고 있다. 우리는 이러한 주장의 근거 또한 체험과 마찬가지로 결국 반성작용 자체의 근원적 권리에 있음을 보았다. 이처럼 후설에 있어서 반성의 인식적 가치와 타당성은 절대 의심할 수 없는 확실한 것으로 간주되고 있다. 바로 이를 기반으로 해 후설은 절대적으로 정초된 학으로서의 현상학을 확립코자 한 것이다. 그러므로 반성적 인식의 타당성이 곧 현상학을 가능케 하는 기본 전제가 됨을 알 수가 있다.

---

37) 물론 자아 자체가 과연 후설의 주장대로 하나의 인식 대상이 될 수 있는가 하는 문제는 별도의 논의를 필요로 할 만치 논란이 많은 부분이다. 따라서 여기서는 이에 대한 자세한 논의는 하지 않도록 하고, 다만 후설의 입장을 그대로 받아들이기로 한다.

그러나 우리는 후설이 제시하는 반성적 인식의 타당성의 근거를 다시 문제 삼을 수 있다. 즉 과연 후설의 주장대로 파지가 절대적 타당성을 지니는 것인지, 또 본질 직관이 그 정당성을 더 이상 캐물을 수 없는 궁극적인 권리 원천이 될 수 있는 지 의심해 볼 수 있는 것이다. 사실 후설의 주장은 결국 후설의 관점에서 자기완결적인 정당성을 지닐 뿐, 이것이 참으로 객관적인 타당성을 지닐 수 있는 지는 여전히 문제로 남을 수 있다. 특히 본질 직관의 경우는 전통적인 서양 철학의 체계속에서 그 정당성이 완벽히 인정되지 않은 하나의 존재론적 인식론적 입장(본질 우위의 사상)을 후설이 이미 타당한 것으로 전제하고 있는 것이 아니냐는 비판이 가능하다. 이럴 경우 이는 본질의 인식론적 존재론적 가치를 부정하는 측의 강한 반발을 불러 일으킬 수 있는 것이다. 또한 우리는 파지가 절대적으로 확실하다는 주장 또한 궁극적으로는 반성에 의해서만 파악이 가능하다고 할 때, 최소한 논리적으로는 순환 논리에 빠진 것이 아니냐는 의문을 가질 수 있다. 즉 반성의 정당성은 파지에 근거하고 파지의 정당성은 역으로 반성에 근거해 있기 때문이다. 물론 후설은 파지의 정당성은 본질 직관으로서의 반성을 통해서 자명하게 통찰될 수 있다고 해명할 수 있지만, 본질 직관도 그 정당성의 근거가 여전히 그 자체 내에 있는 한, 문제는 계속 남을 수 있다. 그러나 이와 같은 비판은 어떤 사실의 관점에서가 아니라 이론적 논리적 측면에서의 비판이므로 사실이 그러하다면 아무런 문제가 없다. 하지만 이 사실성의 측면에서도 우리가 확신을 가질 수 없는 것이 후설 스스로가 점차 후기로 갈수록 의식 내재적인 영역속에서 절대적인 명증성을 확보하는 데 한계를 느끼고 있는 흔적을 우리가 발견할 수 있기 때문이다.[38] 이는 후설이 본래 반성에 대해 부여했던 절대적 타당성이 후설 스스로에 의해서도 완벽하게 보장받을 수 없게 됨을 의미한다. 이럴 경우 체험에 대한 반성적 인식의 타당성 주장은 또다른 근거에 의해 정당화되던가 아니면 결국 포기되던가 하는 수 밖에 없다. 그러나 이러한 문제는 후설 현상학 전체에 대한 비판적 고찰이 이루어진 이후에나 제대로 해명될 수 있는 것이므로 이는 추후의 연구 과제로 남겨 놓고자 한다.

참 고 문 헌

1. 후설의 저작

『성찰』 : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, 1963

『이념들 Ⅰ』 : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, Erstes Buch, hrsg.v. Karl Schuhmann, Den Haag, 1976

『이념들 Ⅱ』 : dito., Zweites Buch, Den Haag, 1952

『제일철학 Ⅱ』 : *Erste Philosophie* (1923/1924), Zweiter Teil, Den Haag, 1959

---

38) Ernst Tugendhat, 앞의 책, S.206-208 참조.

『심리학』 : *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag, 1968

『시간의식』 : *Zur Phänomenologie des innern Zeitbewußtseins* (1893-1917), Den Haag, 1966

『수동적 종합』 : *Analysen zur passiven Synthesis* (1918-1926), Den Haag, 1966

『논리연구 Ⅱ/2』 : *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Zweiter Teil, Den Haag, 1984

『경험과 판단』 : *Erfahrung und Urteil*, hrsg.v. L.Landgrebe, Hamburg, 1954

2. 이차 문헌

한 전숙, 『현상학의 이해』, 민음사, 1984.

_____, "생철학과 후설 현상학 - 딜타이와 후설의 관계", 『후설과 현대철학』, 서광사, 1990

A.F.Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, 1982

H.U.Asemissen, *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Köln, 1957

G.Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Den Haag, 1969

A.Diemer, *Edmund Husserl*, Meisenheim am Glan, 1965

W.Dilthey, *Gesammelte Schriften* Ⅶ, Stuttgart und Göttingen, 1962

H.Fein, *Genesis und Geltung in Husserls Phänomenologie*, 『후설:현상학의 위기』, 김 영필 역, 형설출판사, 1990

E.Fink, *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), Den Haag, 1966

K.Held, *Lebendige Gegenwart*, Den Haag, 1966

L.Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, 1971

W.Marx, *Die Phänomenologie Edmund Husserls*, 『현상학』, 이 길우 역, 서광사, 1989

P.Natorp, "Husserls <<Ideen zu einer reinen Phänomenologie>>", in *Husserl*, Darmstadt, 1973

R.E.Palmer, *Hermeneutics*, Evanston, 1969

K.Schuhmann, *Die Fundamentalbetrachtung der Phändmenologie*, Den Haag, 1971

H.Spiegelberg, *The phenomenological movement*, 『현상학적 운동 Ⅰ』, 최 경호, 박 인철 역, 이론과 실천사, 1991

E.Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1970